estudios lacanianos

Judith Butler

Lenguaje, poder e identidad



Lenguaje, poder e identidad

DIRECTOR:
Jorge Alemán

JUDITH BUTLER

Lenguaje, poder e identidad



Título original: *Excitable Speech. A politics of the Performative*

Traducción y prólogo: Javier Sáez y Beatriz Preciado

Diseño de cubierta: Josep Feliu

Traducción del inglés autorizada por Routledge, del grupo Taylor & Francis Books, Inc.

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 84-9756-177-5
Depósito legal: M. 27.742-2004

Impreso en España - Printed in Spain

Agradecimientos

Este proyecto no hubiera podido llevarse a cabo sin el generoso apoyo del Instituto de Investigación de Humanidades de la Universidad de California situado en el campus de Irvine, así como de una Beca de Investigación de la Universidad de California en Berkeley. Doy las gracias también a Wendy Brown, Robert Gooding-Williams, Joan W. Scott, Diana Fuss, Hayden White, Morris Kaplan, Homi Bhabha, Janet Halley, Robert Post y Drucilla Cornell por sus útiles comentarios a fragmentos de este manuscrito en el proceso de escritura. Sólo yo soy responsable de no haber tenido en cuenta todas sus importantes sugerencias. Agradezco también la ayuda de mis ayudantes de investigación Dave Wittenberg, Valerie Ross, Jane Malmo y Gayle Salamon. Como siempre, agradezco a Maureen MacGrogan su generoso y flexible consejo editorial.

Pero sobre todo, doy gracias a mis alumnos de la Universidad de California en Berkeley, y de la Escuela de Crítica y Teoría de Dartmouth, del verano de 1995, por soportar mis ideas y por mostrarme algunas líneas de trabajo que de otro modo no hubiera considerado.

El capítulo primero apareció en *Critical Inquiry* 23:2 (invierno de 1997), el capítulo segundo se publicó primero en *Deconstruction is/in America: A New Sense of the Political*, ed. Anselm Haverkamp (Nueva York: New York University Press, 1995), y se reimprimió en *Performativity and Performance*, eds. Eve Kosofsky Sedgwick y Andrew Parker (Nueva York: Routledge, 1995).

Índice

Prólogo 9

Introducción *De la vulnerabilidad lingüística* 15

1 Actos ardientes, lenguaje ofensivo 79

2 Performativos soberanos 125

3 Palabra contagiosa *Paranoia y "homosexualidad" en el ejército* 175

4 Censura implícita y agencia discursiva 211

Bibliografía 267

Prólogo

Judith Butler es una de las autoras fundamentales de la teoría "queer". Su libro *El género en disputa* marcó un hito en los estudios de género y en la historia del feminismo, al cuestionar una especie de naturalización que habían sufrido las categorías de "mujer" y "homosexual" a partir de las políticas de la identidad de los años setenta y ochenta. Estas tradiciones presentaban el género como algo secundario respecto a una verdad natural, el sexo. Butler, inspirada en los análisis de Michel Foucault y de Jacques Derrida, plantea una inversión casi copernicana, a partir de la idea de performatividad: la identidad sexual no es algo natural o dado, sino el resultado de prácticas discursivas y teatrales del género; "el género en sí mismo es una ficción cultural, un efecto performativo de actos reiterados, sin un original ni una esencia".

> El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos*. El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante. Esta formulación aparta la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la coloca en un terreno que requiere una concepción del género como *temporalidad social* constituida. Es significativo que si el género se instituye mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la *apariencia de sustancia* es precisamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia (*El género en disputa*, Paidós, México, 2001: 172).

Por ejemplo, Butler se fija en la drag como ejemplo de una práctica que representa las normas heterosexuales en un contexto gay. Al imitar el género, la drag muestra la estructura imitativa del género, y su contingencia. La noción de *performatividad* circuló rápidamente dentro de los estudios de género y de los estudios queer, de modo que se produjo una confusa apropiación del término reduciéndolo a la mera *performance* (actuación, representación), como si se tratara de un uso teatral del género que uno puede realizar a su antojo. En su libro siguiente, *Cuerpos que importan* (Paidós, Barcelona, 2002), Butler aclara esta confusión, especialmente la interpretación de la performatividad como uso teatral al estilo de las drag, y pone el acento en la obligatoriedad de repetir unas normas que son anteriores al sujeto, y que éste no puede desechar voluntariamente. En este sentido, Butler hará un uso bastante original de la obra de Jacques Lacan y de su concepción del sujeto como resultado de la entrada en un universo simbólico, en el lenguaje. Estas normas de género, estos actos y gestos que nos esperan desde antes del nacimiento son interpretados por Butler en términos similares al "orden simbólico" lacaniano, el lenguaje, una estructura que está ya ahí, y que va a ser determinante en la producción de la subjetividad.

Vemos en la obra de Butler algunos elementos fundamentales de posteriores desarrollos de la teoría queer: por una parte, el cuestionamiento de las identidades de género, de la masculinidad y la feminidad, y la afirmación de que *no hay un original* detrás de esas categorías; por otra, la posibilidad de reapropiarse de ciertas normas y códigos para mostrar la debilidad o fragilidad de estructuras heterocentradas o normativas. En el libro que presentamos aquí, Butler va a profundizar en la idea de la reapropiación de los códigos. Utilizando las nociones de "acto performati-

vo" de Austin y de "interpelación" de Althusser, Butler pone de relieve el estatuto performativo –y no solamente descriptivo– de las enunciaciones de sexo y de género. Expresiones como "maricón" o "bollera" deben considerarse, según esta nueva perspectiva, como invocaciones ritualizadas que producen posiciones de identidad. Y Butler añade aquí un planteamiento sorprendente: "las reglas que estructuran la significación y que generan la posición del sujeto homosexual a través de la injuria son las mismas que permiten la subversión". En lugar de apelar a un control por parte del Estado que censure o limite la emisión de discursos de odio (racistas, homófobos, etc.), Butler va a plantear una estrategia muy distinta, al señalar el potencial subversivo de una reapropiación de esos mismos códigos insultantes.

Butler se esfuerza por redefinir la performance teatral en términos de performatividad lingüística. Así concluirá que los enunciados de género, desde los pronunciados en el nacimiento como "es un niño" o "es una niña", hasta los insultos como "maricón" o "marimacho" no son enunciados constatativos, no describen nada. Son más bien enunciados performativos (o realizativos), es decir, invocaciones o citaciones ritualizadas de la ley heterosexual. Esta línea de análisis ha sido extremadamente productiva especialmente para la generación de estrategias políticas de autodenominación, así como en operaciones de resignificación y reapropiación de la injuria *queer*.

Los enunciados de identidad guardan la memoria de las prácticas de autoridad que los instituyen como normales o como abyectos. La fuerza performativa de la utilización del término *queer* como autodefinición proviene precisamente de la citación descontextualizada, de la invocación de un insulto repetitivo. La fuerza del término *queer* proviene de este giro, de esta inversión estratégica y política. Para Butler tomar la palabra y autodefinirse como *queer* supone instalarse en las fallas del sistema heterocentrado, es invertir la fuerza performativa con la que el lenguaje sanciona la diferencia. Butler propondrá este intervalo de recodificación y resignificación, este margen de intervención entre las palabras y sus efectos performativos, como un espacio de resistencia y confrontación política en el interior de los discursos dominantes.

Otro de los méritos de este libro es desvelar los efectos políticos y los juegos de poder que se esconden tras las teorías y prácticas del discurso. Butler es capaz de utilizar una tradición intelectual aparentemente neutral o inofensiva como la de los actos de habla para aplicarla al estudio de situaciones actuales que tienen un profundo trasfondo político: el doble rasero de los jueces a la hora de interpretar la libertad de expresión (dando cobertura a los discursos racistas y al mismo tiempo censurando representaciones artísticas gays), las paradojas en que incurre el ejército estadounidense, cuando intenta controlar el discurso sobre la homosexualidad y con ello desencadenan una proliferación del término que quería prohibir, o los peligros del discurso contra la pornografía, que puede acabar legitimando una censura generalizada contra los grupos que luchan por los derechos civiles.

La sutileza de los argumentos de Butler y el potencial subversivo de sus propuestas hacen que este libro sea una aportación fundamental para entender las complejas redes del poder, redes contra las que, a pesar de todo, sigue siendo posible luchar.

Javier Sáez y Beatriz Preciado

Introducción *De la vulnerabilidad lingüística*

El fracaso es un mal al que están expuestos *todos* los actos que tienen el carácter de un rito o de una ceremonia, *todos* los actos convencionales.

Hay más maneras de abusar del lenguaje que la de incurrir simplemente en contradicción.

J. L. Austin

Cuando afirmamos haber sido heridos por el lenguaje, ¿qué clase de afirmación estamos haciendo? Atribuimos una agencia[a] al lenguaje, un poder de herir, y nos presentamos como los objetos de esta trayectoria hiriente. Afirmamos que el lenguaje actúa, que actúa contra nosotros, y esta afirmación es a su vez una nueva instancia de lenguaje que trata de poner freno a la fuerza de la afirmación anterior. De este modo, ejercemos la fuerza del lenguaje incluso cuando intentamos contrarrestar su fuerza, atrapados en un enredo que ningún acto de censura puede deshacer.

¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir? ¿Es nuestra vulnerabilidad respecto al lenguaje una consecuencia de nuestra constitución lingüística? Si estamos formados en el lenguaje, entonces este poder constitutivo precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, insultándonos desde el principio, desde su poder previo.

* * *

El insulto, sin embargo, asume su proporción específica en el tiempo. Ser insultado es una de las primeras formas de agravio lingüístico que uno aprende. Pero no todos los nombres por los que se nos llama son hirientes. Ser llamado por un nombre es también una de las condiciones por las que un sujeto se constituye en el lenguaje; más aún, es uno de los ejemplos que Althusser proporciona para explicar la "interpelación"[1]. Pero, ¿deriva el poder del lenguaje para herir de este poder interpelativo? ¿Y cómo emerge la agencia lingüística, en caso de que lo haga, de esta escena donde uno se vuelve vulnerable?

El problema del lenguaje de la injuria suscita la cuestión de cuáles son las palabras que hieren, qué representaciones ofenden, haciendo que nos concentremos en aquellas partes del lenguaje que son pronunciadas, pronunciables, explícitas. Y, sin embargo, el daño lingüístico parece ser el efecto no sólo de las palabras que se refieren a uno sino, también del tipo de elocución, de un estilo –una disposición o un comportamiento convencional– que interpela y constituye a un sujeto.

Uno no está simplemente sujeto por el nombre por el que es llamado. Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece también otra posibilidad: al ser llamado por un nombre se le ofrece a uno también, paradójicamente, una cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel al que se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades. Si ser objeto de la alocución equivale a ser interpelado, entonces la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer frente a este nombre ofensivo. Cuando la palabra es insultante, ejerce su fuerza sobre aquel al que hie-

re. ¿De qué fuerza se trata y cómo podríamos llegar a entender su carácter falible?

J. L. Austin propuso que para saber qué hace efectiva la fuerza de un enunciado, lo que establece su carácter performativo, uno debe primero localizar el enunciado en "una situación de habla total"[2]. Sin embargo, no hay una forma fácil de decidir cuál es la mejor manera de delimitar esta totalidad. Un examen de la propia visión de Austin proporciona al menos una razón de tal dificultad. Austin distingue entre actos de habla "ilocucionarios" y "perlocucionarios": los primeros son los actos de habla que, cuando dicen algo hacen lo que dicen, mientras que los segundos son actos de habla que producen ciertos efectos como consecuencia, al decir algo se derivan ciertos efectos. El acto de habla ilocucionario es él mismo el hecho que efectúa; mientras que el perlocucionario solamente produce ciertos efectos que no son los mismos que el acto de habla.

Cualquier delimitación del acto de habla total en tales casos ilocucionarios incluiría sin duda una comprensión de cómo ciertas convenciones son invocadas en el momento de la enunciación. Se trataría de saber si la persona que las invoca está autorizada, y si las circunstancias de la invocación son correctas. Pero ¿cómo se delimita la clase de "convención" que suponen los enunciados ilocucionarios? Los enunciados que hacen lo que dicen al decirlo no son simplemente convencionales, sino más bien, en palabras de Austin, "rituales y ceremoniales". En tanto que enunciados, funcionan en la medida en que se presentan bajo la forma de un ritual, es decir, repetidos en el tiempo, y por consiguiente, presentan un campo de acción que no se limita al momento del enunciado mismo[3]. El acto de habla ilocucionario realiza su acción *en el momento mismo* en que se pronuncia el enunciado, y sin embargo, en la medida en que el momento está ritualizado, nunca es simplemente un momento único. El "momento" en un ritual es una historicidad condensada: se excede a sí mismo hacia el pasado y hacia el futuro, es un efecto de invocaciones previas y futuras que al mismo tiempo constituyen y escapan a la enunciación.

La afirmación de Austin según la cual sólo es posible conocer la fuerza de un enunciado una vez que la "situación total" de habla puede ser identificada se ve amenazada por una dificultad constitutiva. Si la temporalidad de la convención lingüística, considerada en tanto que ritual, excede el momento de la enunciación, y si ese exceso no puede ser ni completamente aprehensible ni identificable (el pasado y el futuro del enunciado no pueden ser narrados con ninguna certeza), entonces parece que parte de lo que constituye la "situación total de habla" es la imposibilidad de lograr una forma totalizada en cualquiera de los casos.

En este sentido, encontrar un contexto apropiado para el acto de habla en cuestión no es suficiente para saber cuál es la mejor manera de juzgar sus efectos. La situación de habla no es un simple tipo de contexto, aquel cuyos límites espaciales y temporales pueden definirse fácilmente. Ser herido por el lenguaje es sufrir una pérdida de contexto, es decir, no saber dónde se está. Más aún, es posible que lo que resulte *imprevisible* en un acto de habla insultante sea aquello que constituye su agravio, el hecho mismo de dejar a la persona a la que se dirige fuera de control. La capacidad de circunscribir la situación de habla se pone en peligro en el momento mismo en que se emite la alocución insultante. Ser objeto de un enunciado insultante implica no sólo quedar abierto a un futuro desconocido, sino también no saber ni el tiempo ni el espacio del agravio, y estar

desorientado con respecto a la posición de uno mismo como efecto de tal acto de habla. Lo que queda al descubierto en ese momento devastador es precisamente el carácter volátil del "lugar" que uno ocupa en la comunidad de hablantes; tal acto de habla le puede poner a uno "en su puesto", pero ese puesto puede no tener lugar.

La "supervivencia lingüística" implica que un cierto tipo de supervivencia tiene lugar en el lenguaje. De hecho, el discurso sobre el lenguaje de odio hace referencia constantemente a esta supervivencia. Afirmar que el lenguaje hace daño o, por citar la frase utilizada por Richard Delgado y Mari Matsuda, que "las palabras hieren" es combinar los vocabularios lingüísticos y los físicos[4]. El uso del término "herir" sugiere que el lenguaje puede actuar de forma similar a aquello que causa un dolor físico o una herida. Charles R. Lawrence III se refiere al lenguaje racista como una "agresión verbal", poniendo de relieve que el efecto del insulto racista equivale a "recibir una bofetada en la cara. La herida es instantánea" (Matsuda, M. *et al.*, 1993: 68). Algunas formas de insulto racial "producen síntomas físicos que temporalmente dejan inválida a la víctima" (ibídem). Estas formulaciones sugieren que el daño lingüístico actúa como una herida física, pero el uso del símil indica que se trata, después de todo, de una comparación de dos cosas diferentes. Consideremos más bien que la comparación podría simplemente implicar que las dos heridas pueden ser comparadas únicamente de una forma metafórica. De hecho, parece que no existe un lenguaje específico para el problema del daño lingüístico, de tal manera que nos vemos obligados a tomar prestado el vocabulario del daño físico. En este sentido, la conexión metafórica entre la vulnerabilidad física y lingüística resulta esencial en la descripción de la vulnerabilidad lingüística misma.

Por una parte, el hecho de que parezca no haber una descripción que sea "propia" al daño lingüístico hace aún más difícil identificar la especificidad de la vulnerabilidad lingüística con respecto o frente a la vulnerabilidad física. Por otra parte, el hecho de que las metáforas físicas se utilicen muy a menudo para describir el daño lingüístico indica que esta dimensión somática puede ser importante para entender el dolor lingüístico. Ciertas palabras o ciertas formas de dirigirse a alguien operan no sólo como amenazas contra su bienestar físico, sino que tales expresiones alternativamente preservan y amenazan el cuerpo.

El lenguaje preserva el cuerpo pero no de una manera literal trayéndolo a la vida o alimentándolo, más bien una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje. Para entender esto uno debe imaginarse una escena imposible en la que un cuerpo al que no le ha sido dada aún una definición social, un cuerpo que es, estrictamente hablando, inaccesible, se vuelve accesible en el momento en que nos dirigimos a él, con una llamada o una interpelación que no "descubre" el cuerpo, sino que lo constituye fundamentalmente. Podríamos pensar que para que se dirijan a uno, uno debe ser primero reconocible, pero en este caso la inversión althusseriana de Hegel parece apropiada: la llamada constituye a un ser dentro del circuito posible de reconocimiento y, en consecuencia, cuando esta constitución se da fuera de este circuito, ese ser se convierte en algo abyecto.

Podríamos pensar que se trata de una situación más habitual: resulta que a ciertos sujetos ya constituidos corporalmente se les llama de una manera o de otra. Pero ¿por qué los nombres por los que se llama al sujeto parecen infundir miedo a la muerte y generan inquietud acerca de

la supervivencia? ¿Por qué debería una mera alocución lingüística producir el miedo como respuesta? ¿No es, en parte, porque esta alocución recuerda y reproduce aquellas alocuciones previas que le dieron y le dan existencia? Por tanto, ser el destinatario de una alocución lingüística no es meramente ser reconocido por lo que uno es, sino más bien que se le conceda a uno el término por el cual el reconocimiento de su existencia se vuelve posible. Se llega a "existir" en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro. Uno "existe" no sólo en virtud de ser reconocido, sino, en un sentido anterior, porque es *reconocible*[5]. Los términos que facilitan el reconocimiento son ellos mismos convencionales, son los efectos y los instrumentos de un ritual social que decide, a menudo a través de la violencia y la exclusión, las condiciones lingüísticas de los sujetos aptos para la supervivencia.

Si el lenguaje puede preservar el cuerpo, puede también amenazar su existencia. Así, la cuestión de las formas específicas a través de las que el lenguaje puede suponer una amenaza violenta parece estar estrechamente ligado a esa dependencia primaria con el Otro que todo ser parlante tiene como consecuencia de dicha alocución interpelativa o constitutiva. En *The Body in Pain*, Elaine Scarry señala que la amenaza de violencia es una amenaza *al* lenguaje, a su posibilidad de hacer-mundo y hacer-sentido[6]. Su formulación tiende a oponer violencia y lenguaje, como si una fuera lo contrario del otro. ¿Y si el lenguaje tuviera en sí mismo la posibilidad de la violencia y de la destrucción de un mundo? Según el argumento convincente de Scarry, el cuerpo no es simplemente anterior al lenguaje, más bien el dolor del cuerpo no puede expresarse en el lenguaje: el dolor hace añicos el lenguaje, y aunque el lenguaje puede hacer frente al dolor, no puede sin embargo

aprehenderlo. Scarry muestra que la irrepresentabilidad del dolor desbarata (aunque sin hacerlo completamente imposible) el esfuerzo moralmente imperativo de representar el cuerpo que sufre. Una de las consecuencias dañinas de la tortura, según ella, es que el torturado pierde la capacidad de documentar en el lenguaje el evento de la tortura; por lo tanto, uno de los efectos de la tortura es la eliminación de su propio testigo. Scarry muestra también cómo ciertas formas discursivas, como la interrogación, instigan y apoyan el proceso de la tortura. En este caso, sin embargo, el lenguaje ayuda a la violencia, aunque parece no ejercer *su propia* violencia. Se plantea así la siguiente cuestión: si ciertos tipos de violencia invalidan el lenguaje, ¿cómo tener en cuenta el tipo específico de daño que el lenguaje mismo produce?

Toni Morrison prestó especial atención a la "violencia de la representación" en la conferencia que pronunció con ocasión del Premio Nobel de Literatura de 1993: "El lenguaje opresivo hace algo más que representar la violencia; es violencia" (Morrison, T., 1993: 16). Morrison nos ofrece una parábola en la que el lenguaje mismo es imaginado como una "cosa viviente". Esta figura no es falsa ni irreal, sino que indica un aspecto verdadero del lenguaje. En la parábola de Morrison, unos niños inician un juego cruel preguntando a una mujer ciega si el pájaro que guardan en sus manos está vivo o muerto. La ciega responde negando y desplazando la pregunta: "No sé [...] lo que sé es que está en tus manos. Está en tus manos" (ibídem: 11).

Morrison decide interpretar la mujer de la parábola como una escritora experimentada, y el pájaro, como el lenguaje, intentando hacer una conjetura acerca de cómo esta escritora consumada piensa el lenguaje: "Ella piensa el lenguaje en parte como un sistema, y en parte como un ser

vivo sobre el que uno tiene control, pero sobre todo como agencia –como un acto con consecuencias–. Por tanto, la pregunta que le hacen lo niños, '¿está vivo o muerto?', no es irreal, puesto que la escritora piensa el lenguaje como algo susceptible de morir, de ser borrado" ((ibídem: 13).

Morrison usa la figura de la conjetura del mismo modo que lo hace la escritora consumada de su relato. Morrison se interroga sobre el lenguaje y sobre las posibilidades que el lenguaje tiene de hacer conjeturas y describe la "realidad" de este marco figurado sin salirse del mismo. La mujer piensa el lenguaje como algo viviente: Morrison representa con este acto de sustitución el símil a través del cual el lenguaje es imaginado como vida. La "vida" del lenguaje es así ejemplificada a través de la puesta en escena de este símil. Pero ¿de qué tipo de puesta en escena se trata?

Se piensa el lenguaje "sobre todo como agencia –un acto con consecuencias–", un acto prolongado, una representación con efectos. Se trata de un tipo de definición. El lenguaje es, después de todo, "pensado", es decir, postulado o constituido en tanto que "agencia". Pero es posible pensar el lenguaje precisamente porque es "agencia"; una sustitución *figurada* hace posible que podamos pensar la agencia del lenguaje. Puesto que esta formulación se da *en* el lenguaje, la "agencia" del lenguaje es no sólo el objeto de la formulación, sino su misma acción. Ambas, la formulación y la sustitución figurada, ejemplifican lo que es la agencia.

Podríamos caer en la tentación de pensar que no es correcto atribuir una agencia al lenguaje, que sólo los sujetos pueden hacer cosas con palabras, y que esta agencia tiene sus orígenes en el sujeto. Pero, ¿es la agencia del lenguaje la misma que la agencia del sujeto? ¿Hay una forma de distinguirlas? Morrison no sólo propone la agencia como una figura del lenguaje, sino también el lenguaje como una figura de la agencia, cuya "realidad" es incontestable. Morrison escribe: "Morimos. Ése es quizás el significado de la vida. Pero *hacemos* lenguaje. Ésa es quizás la medida de nuestras vidas" (ibídem 22). No afirma: "el lenguaje es agencia", puesto que este tipo de afirmación privaría al lenguaje de la agencia que ella pretende darle. Al negarse a responder a la cruel pregunta de los niños, la mujer ciega, según Morrison, "distrae la atención de las afirmaciones sobre el poder para dirigir la atención hacia el instrumento a través del que ese poder se ejerce" (ibídem 12). Del mismo modo, Morrison se niega a ofrecer una afirmación dogmática sobre la naturaleza del lenguaje, porque tal afirmación ocultaría el modo en el que el "instrumento" de dicha afirmación participa de lo que el lenguaje es; la imposibilidad de reducir cualquier afirmación a su instrumento es precisamente lo que demuestra que el lenguaje está dividido en sí mismo. El fallo del lenguaje para deshacerse de su propia instrumentalidad, o más aún, de su propia naturaleza retórica, es precisamente la incapacidad del lenguaje de anularse a sí mismo en la narración de un relato, al referirse a lo que existe o en las volátiles escenas de interlocución.

Pero ante todo, para Morrison, la "agencia" no es lo mismo que el "control"; ni es tampoco una función del carácter sistémico del lenguaje. Todo sucede como si no pudiéramos dar cuenta primero de la agencia humana y después especificar el tipo de agencia que los seres humanos encuentran en el lenguaje. "*Hacemos* lenguaje. Ésa es quizás la medida de nuestras vidas".

Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos. Lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo "aquello" que hace-

mos (el nombre de una acción que llevamos a cabo de forma característica) y aquello que efectuamos, el acto y sus consecuencias.

En la parábola, Morrison establece una relación de analogía entre la mujer ciega y la escritora experimentada, sugiriendo que escribir es en cierto sentido como estar ciego: no se puede saber en qué manos caerá la escritura, cómo será leída y usada, ni las fuentes últimas de las que se deriva. En la parábola, la escena es una interlocución en la que los niños se aprovechan de la ceguera de la mujer para forzarle a tomar una decisión que no puede tomar y en la que la fuerza de esa pregunta reside en lo que la mujer interpreta, ejerciendo una agencia que la pregunta pretende negar. Pero la mujer ciega no toma ninguna decisión, sino que más bien llama la atención sobre el "instrumento a través del que se ejerce el poder", haciendo que la elección resida en las manos del interlocutor que ella no puede ver. La mujer ciega no puede saber, según la interpretación de Morrison, si el lenguaje sobrevivirá o morirá en las manos de aquellos que lo utilizan con la fuerza de la crueldad. La cuestión de la responsabilidad es crucial tanto en la parábola como en la lectura que de ella ofrece Morrison, a través de la figura de las "manos" de los niños, de aquellos que heredan la responsabilidad de la supervivencia o la muerte del lenguaje. La escritora es ciega con respecto al futuro del lenguaje en el que escribe. De este modo el lenguaje se piensa "sobre todo como agencia", a diferencia, por una parte, de formas de dominio y control, y por otra, de la clausura del sistema.

La analogía utilizada por Morrison sugiere que el lenguaje vive o muere como un ser vivo puede vivir o morir, de modo que la cuestión de la supervivencia es central en relación a la cuestión de cómo se usa el lenguaje. Morrison

afirma que "el lenguaje opresivo [...] *es* violencia", y no simplemente una representación de la violencia. El lenguaje opresivo no es un sustituto de la experiencia de la violencia. Produce su propio tipo de violencia. El lenguaje permanece vivo cuando se niega a "encapsular" (ibídem: 20) o a "capturar" (ibídem: 21) los hechos y las vidas que describe. Pero cuando trata de efectuar esa apropiación, el lenguaje no sólo pierde su vitalidad, sino que adquiere su fuerza violenta, aquella que Morrison a lo largo de su conferencia asocia con el lenguaje del Estado y con la censura. "La vitalidad del lenguaje –escribe Morrison– reside en su capacidad de retratar las vidas actuales, imaginadas y posibles de los hablantes, los lectores y los escritores. Aunque a veces su elegancia consiste en desplazar la experiencia, no es un sustituto de ella. Se inclina hacia el lugar en el que podría residir el significado" (ibídem: 20). Y más adelante: "Su fuerza, su éxito, reside en alcanzar lo inefable" (ibídem: 21). La violencia del lenguaje consiste en su esfuerzo por capturar lo inefable y destrozarlo, por apresar aquello que debe seguir siendo inaprensible para que el lenguaje funcione como algo vivo.

La pregunta de los niños no es cruel porque hayan matado al pájaro, sino porque al utilizar el lenguaje para forzar a la mujer ciega a tomar una decisión se produce una confiscación del lenguaje, una captura que extrae su fuerza de la hipotética destrucción del pájaro. El lenguaje de odio que utilizan los niños intenta apresar a la ciega en el momento de la humillación, y transferir a la mujer la violencia llevaba a cabo contra el pájaro, una transferencia que pertenece a la temporalidad particular de la amenaza. En este sentido, la amenaza comienza a producir aquello que amenaza con producir; pero no lo produce completamente, sino que trata de asegurar, *a través del lenguaje,* un futuro en el que esa acción será llevada a cabo.

Aunque la amenaza no es exactamente el acto que presagia, es ya sin embargo un acto, un acto de habla, que no solamente anuncia un acto venidero, sino que también registra una cierta fuerza en el lenguaje, una fuerza que al mismo tiempo presagia e inaugura una fuerza ulterior. Mientras la amenaza tiende a producir una expectativa, la amenaza de violencia destruye la posibilidad misma de la expectación: inicia una temporalidad en la que se espera la destrucción de la expectativa y, por lo tanto, no se puede en absoluto esperar.

Aunque la amenaza prefigura el acto, sería un error concluir que mientras que la amenaza tiene lugar únicamente en el lenguaje, el acto de la amenaza tiene lugar en una instancia material completamente exterior al lenguaje, entre los cuerpos. Lo que está implícito en la noción de amenaza es el hecho de que lo que se dice en el habla podría prefigurar aquello que hará el cuerpo; el acto al que se refiere la amenaza es el acto que uno podría realmente llevar a cabo. Pero este análisis no tiene en cuenta el hecho de que el habla es en sí mismo una acción corporal.

En su libro *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*[7], Shoshana Felman nos recuerda que la relación entre el habla y el cuerpo es una relación escandalosa, "una relación hecha al mismo tiempo de incongruencia y de inseparabilidad [...] el escándalo consiste en el hecho de que el acto no puede saber lo que está haciendo" (Felman, S., 1983: 96). Felman sugiere que el acto de habla, en tanto que acto de un cuerpo parlante, es siempre en cierta medida desconocedor de aquello que produce, dice siempre algo que no pretende decir, y por lo tanto no puede ser el emblema de dominio y de control que algunas veces pretende ser. Felman llama la atención sobre el hecho de que lo que un cuerpo parlante

significa es irreductible a lo que el cuerpo "dice". En este sentido, el hablante es "ciego" de la misma manera que, según Morrison, la escritora experimentada es "ciega": el enunciado produce significados que no son precisamente los que dice, o incluso, que no son en absoluto aquellos que podrían decirse. Mientras que Morrison acentúa el "instrumento a través del que se hacen (las afirmaciones)", Felman identifica el cuerpo del que parte el habla como ese instrumento. Ese cuerpo se vuelve el signo de desconocimiento precisamente porque sus acciones no son plenamente conscientes o voluntarias. Según Felman, lo que permanece inconsciente en una acción corporal como el habla puede ser interpretado como el "instrumento" a través del que se hace la afirmación. De la misma manera, ese cuerpo que desconoce señala el límite de la intencionalidad en el acto de habla. El acto de habla dice más, o dice de un modo diferente, de lo que pretende decir.

Sin embargo, para Felman esto no significa que el habla y el cuerpo sean radicalmente separables, sino simplemente que la idea de un acto de habla completamente intencional se ve perpetuamente subvertida por aquello que en el habla subvierte la intencionalidad. Felman escribe: "Si el problema del acto humano consiste en la relación entre el lenguaje y el cuerpo es porque el acto se concibe –tanto en un análisis performativo como psicoanalítico– como aquello que problematiza al mismo tiempo la separación y la oposición entre ambos. El acto, una producción enigmática y problemática del cuerpo parlante, destruye desde su comienzo la dicotomía metafísica entre el dominio "mental" y el dominio "físico", desmonta la oposición entre cuerpo y espíritu, entre la materia y el lenguaje"[8].

No obstante, según Felman, este desmoronamiento de la oposición entre materia y lenguaje no implica una unión

simple de estos términos. Ambos permanecen interrelacionados de una forma incongruente. El acto que el cuerpo realiza al hablar nunca se comprende completamente; el cuerpo es el punto ciego del habla, aquel que actúa en exceso con respecto a lo que se dice, aunque actúa también en y a través de lo que se dice. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal significa que el acto se redobla en el momento del habla: existe lo que se dice, pero existe también un modo de decir que el "instrumento" corporal de la enunciación realiza.

Así, una afirmación, desde un punto de vista del análisis exclusivamente gramatical, puede aparecer como desprovista de amenaza. Pero la amenaza emerge precisamente a través del acto que el cuerpo realiza al hablar. O quizás la amenaza surge como el efecto patente de un acto performativo para volverse inofensiva gracias a la conducta corporal del acto (hecho que cualquier teoría de la acción reconoce). La amenaza, aunque es ella misma un acto corporal, prefigura o incluso promete un acto corporal, estableciendo en su gesto los contornos del acto que sucederá. Por supuesto, el acto de la amenaza y el acto con el que se amenaza son distintos, pero están relacionados en forma de quiasmo. Aunque no son idénticos, ambos son actos corporales: el primero, la amenaza, sólo tiene sentido en términos del acto que prefigura. La amenaza abre un horizonte temporal cuyo principio de organización es el acto con el que se amenaza. La amenaza inaugura la acción por la cual el acto con el que se amenaza puede ser llevado a cabo completamente. Y sin embargo, una amenaza se puede desbaratar, se puede desactivar, puede fracasar en su intento de producir el acto con el que amenaza. La amenaza afirma la certeza inminente de otro acto, de un acto venidero, pero la afirmación por sí misma no puede producir el acto futuro como su efecto necesario. Este fracaso a la hora de cumplir la amenaza no pone en cuestión el estatus de la amenaza en tanto que acto de habla, simplemente cuestiona su eficacia. Sin embargo aquello que confiere poder a la amenaza es la presunción de que el acto de habla materializará por completo el acto con el que la palabra amenaza. Pero este acto de habla puede fracasar y es esta vulnerabilidad la que debe explotarse para hacer frente a la amenaza.

Para que la amenaza funcione, se requieren ciertas circunstancias, así como un campo de poder a través del cual se puedan materializar sus efectos performativos. La teleología de la acción que evoca la amenaza puede ser perturbada por varios tipos de fracasos. No obstante, la fantasía de la acción soberana que estructura la amenaza supone que un cierto tipo de enunciado es al mismo tiempo la realización de la acción a la que el acto de habla se refiere; éste sería un performativo ilocucionario, en términos de Austin, es decir, aquel que inmediatamente hace lo que dice. Pero la amenaza puede solicitar una respuesta, y la respuesta siempre es imprevista, perdiendo así su propio sentido soberano de expectación frente a una resistencia que ella misma ayudó a producir previamente. En lugar de destruir la posibilidad de respuesta, dejando a la persona a la que se dirige paralizada de miedo, se puede hacer frente a la amenaza por medio de otro tipo de acto performativo, un acto que saca partido del carácter doble de la acción de la amenaza (de aquello que se realiza intencionalmente y no intencionalmente al hablar) para enfrentar una parte del habla a la otra, echando por tierra el poder performativo de la amenaza.

Puesto que la amenaza es un acto de habla y al mismo tiempo un acto corporal, siempre está, en parte, fuera de

su propio control. Morrison afirma que la mujer ciega devuelve la amenaza implícita que le hacen los niños al referirse a "las manos" de aquel que guarda el pájaro, al exponer el cuerpo del que habla, enfrentando el acto de habla al acto que expone aquello que permanece desconocido para quienes emiten la amenaza. Ella pone de manifiesto la ceguera que motiva sus actos de habla al preguntarles qué harán, en un sentido corporal, teniendo en cuenta lo que ya han hecho corporalmente al hablar.

La afirmación de que el habla hiere parece depender de esta relación de inseparable incongruencia entre el cuerpo y el habla, y, consecuentemente, entre el habla y sus efectos. Si el hablante dirige su cuerpo hacia la persona a la que habla, entonces no es sólo el cuerpo del hablante el que entra en juego, sino también el cuerpo de aquel al que se dirige el habla. ¿Se limita el hablante simplemente a hablar o implica su propio cuerpo en relación con el otro, haciendo explícita la vulnerabilidad el cuerpo del otro al habla? El cuerpo del hablante, como un "instrumento" de una violenta 'retoricidad', excede las palabras dichas, y pone de manifiesto que el cuerpo a quien el habla se dirige no puede seguir estando (al menos no siempre enteramente) bajo control.

Llamadas inesperadas

Ningún análisis simple de las palabras será suficiente para decidir qué es una amenaza, y menos aún, qué es una palabra que hiere. Podríamos pensar que es necesario llevar a cabo una explicación detallada de las condiciones institucionales de la enunciación para identificar la probabilidad con la que cierto tipo de palabras harán daño bajo ciertas circunstancias. Pero las circunstancias solas no hacen que las palabras hieran. O podríamos vernos en la obligación de afirmar que cualquier palabra puede causar un daño, dependiendo de su utilización y que el uso de las palabras no se puede reducir a las circunstancias de la enunciación. Esta última afirmación parece razonable, pero tal aproximación no puede decirnos por qué ciertas palabras hieren como lo hacen, o por qué resulta más difícil separar unas palabras que otras de su poder de herir.

De hecho, los esfuerzos recientes que se han hecho para establecer el indudable poder hiriente de ciertas palabras parecen fracasar al enfrentarse a la pregunta de quién es el intérprete del significado de tales palabras y de lo que realizan. Las normas actuales que regulan la autodefinición de los gays y las lesbianas en el ejército, o incluso las controversias recientes acerca de la música rap, sugieren que no es posible llegar a un consenso acerca de si hay una relación clara entre las palabras enunciadas y su supuesto poder de herir[9]. Por una parte, afirmar que el efecto ofensivo de tales palabras es completamente contextual, y que un cambio del contexto puede exacerbar o minimizar su carácter ofensivo, no permite dar cuenta del poder que tales palabras parecen ejercer. Por otra parte, alegar que algunos enunciados son siempre ofensivos, independientemente del contexto, o afirmar que de algún modo estos enunciados llevan el contexto con ellos mismos de tal modo que no se pueden deshacer de él, no es ofrecer una explicación de cómo se invoca y se reestructura el contexto en el momento de la enunciación.

Ninguna de estas opiniones puede dar cuenta de la reorganización y la resignificación del enunciado ofensivo, del despliegue del poder lingüístico que intenta al mismo tiempo exponer y contrarrestar el ejercicio ofensivo del habla.

Me ocuparé detalladamente de estas cuestiones en un capítulo posterior, pero consideremos por un momento la frecuencia con la que estos términos están sujetos a resignificación. El desdoblamiento del discurso ofensivo tiene lugar no solamente en la música rap y en varias formas de parodia y sátira política, sino también en la crítica social y política de tales términos, allí donde "el hecho de mencionar"[10] estos términos es crucial con respecto a los argumentos de los que venimos hablando. Este desdoblamiento ocurre incluso en los argumentos legales que apelan a la intervención de la censura, de hecho, la misma retórica que se condena prolifera invariablemente en el contexto del discurso legal. Paradójicamente, los argumentos explícitamente legales y políticos que intentan relacionar dicha forma de habla con ciertos contextos olvidan señalar que incluso en su propio discurso, esa forma de habla se ha vuelto citacional, rompiendo así con los contextos previos de dicho enunciado y adquiriendo nuevos contextos para los que no había sido prevista. El discurso crítico y legal acerca del lenguaje de odio constituye en sí mismo una puesta en escena del lenguaje de odio. El presente discurso rompe con los anteriores, pero no de una forma absoluta. A pesar de su aparente "ruptura" con el pasado, el presente discurso sólo se puede leer con respecto al pasado con el que rompe. Sin embargo, el presente contexto elabora un nuevo contexto para el habla, un contexto futuro, aún sin perfilar y que, por lo tanto, no es exactamente un contexto.

Los argumentos en favor de una contra-apropiación o de una representación nueva del habla ofensiva se ven claramente cuestionados por la posición según la cual el efecto ofensivo del acto de habla está *necesariamente* relacionado con el acto de habla, con su contexto originario o

perdurable, o incluso, con las intenciones que lo animan o con sus utilizaciones originales. La reevaluación de términos como "queer"[b] sugiere que el habla puede ser "devuelto" al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos. De una forma más general, esto sugiere que el efecto cambiante de tales términos marca un tipo de performatividad discursiva que no constituye una serie discreta de actos de habla, sino una cadena ritual de resignificaciónes cuyo origen y fin ni son fijos ni se pueden fijar. En este sentido, un "acto" no es un evento momentáneo, sino un cierto tipo de red de horizontes temporales, una condensación de iterabilidad que excede el momento al que da lugar. La posibilidad de un acto de habla para resignificar un contexto previo depende, en parte, del intervalo entre el contexto en el que se origina o la intención que anima un enunciado y los efectos que éste produce. Por ejemplo, para que una amenaza pueda tener un futuro distinto de aquel que había previsto, para que pueda ser devuelta a su hablante de una forma distinta y para que puede ser desactivada por medio de este retorno, los significados que adquiere el acto de habla y los efectos que produce deben exceder aquellos que el acto de habla había previsto, y los contextos que asume deben ser distintos de aquellos en los que se originó (si es que es posible encontrar tal origen).

Los que intentan fijar con precisión la relación entre ciertos actos de habla y sus efectos hirientes lamentarán seguramente el carácter abierto de la temporalidad del acto de habla. El hecho de que ningún acto de habla *deba* producir un daño como efecto significa que ninguna teoría simple de los actos de habla podrá darnos un criterio para juzgar los daños producidos por las palabras. Sin embargo, esta pérdida de la relación entre acto y herida abre la

posibilidad del contra-discurso, un tipo de respuesta que sería imposible si la relación entre acto y herida fuera más estrecha. Por tanto, el espacio que separa el acto de habla de sus efectos futuros tiene implicaciones prometedoras: inaugura una teoría de la agencia lingüística que proporciona una alternativa a la búsqueda incesante de un remedio legal. El intervalo entre las distintas ocurrencias de un enunciado no sólo hace posible la repetición y la resignificación del enunciado, sino que muestra cómo, con el tiempo, las palabras son capaces de desligarse del poder de herir, y de recontextualizarse de formas más afirmativas. Espero dejar claro que cuando digo afirmativas, me refiero al hecho de que "abren posibilidades de agencia". En este sentido la agencia no es la restauración de una autonomía soberana en el lenguaje, ni una réplica de nociones convencionales de dominio.

Las preocupaciones fundamentales de *Lenguaje, poder e identidad* son al mismo tiempo retóricas y políticas. En la ley, los enunciados "que se excitan" son aquellos llevados a cabo bajo coacción, normalmente se trata de confesiones que no pueden utilizarse delante de un tribunal porque no reflejan el equilibrio mental del que las pronuncia. Mi hipótesis es que el habla está siempre de algún modo fuera de control. Con una formulación que anticipa la lectura que llevará a cabo Felman del acto de habla, Austin escribe que "las acciones en general (no todas) pueden, por ejemplo, realizarse bajo coacción, o por accidente, o debidas a tal o cual tipo de error, es decir, de forma no intencional" (1994: 21). Austin aprovecha la ocasión para separar el acto del habla del sujeto en ciertas circunstancias: "En muchos de estos casos nos resistimos a afirmar que tal acto fue llevado a cabo o que él lo hizo" (ibídem). Desligar el acto de habla del sujeto soberano permite fundar una noción

alternativa de agencia y, finalmente, de responsabilidad, una noción que reconozca plenamente el modo en el que el sujeto se constituye en el lenguaje, así como el hecho de que aquello que el sujeto crea se deriva también de otras fuentes. A diferencia de algunos críticos que confunden la crítica de la soberanía con la eliminación de la agencia, lo que yo propongo es que la agencia comienza allí donde la soberanía declina. Aquel que actúa (que no es lo mismo que el sujeto soberano) actúa precisamente en la medida en que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades.

La noción de sujeto soberano emerge en el discurso sobre el lenguaje de odio de formas diversas. En primer lugar, se imagina a aquel que habla como ejerciendo un poder soberano, que realiza lo que él o ella dice cuando lo dice. Igualmente, el "habla" estatal toma a menudo un carácter soberano, de tal modo que las declaraciones son, con frecuencia y literalmente, "actos" de la ley. Sin embargo, para Austin, el esfuerzo por localizar tales actos de habla ilocucionarios resulta problemático y le llevará a inventar una serie de condiciones y de nuevas distinciones para poder tener en cuenta la complejidad del espacio performativo. No todos los enunciados que tienen la forma de un performativo, ya sea ilocucionario o perlocucionario, funcionan realmente. Esta intuición tiene importantes consecuencias para la consideración de la posible eficacia del lenguaje de odio.

Retóricamente, la afirmación según la cual algunas formas de habla no sólo comunican odio, sino que constituyen en sí mismas un acto hiriente, presupone no sólo que el lenguaje actúa, sino que actúa sobre aquel al que se dirige de una forma hiriente. Sin embargo, es importante tener

en cuenta que ambas afirmaciones son diferentes, puesto que no todos los actos de habla son la clase de acto que actúa sobre alguien con tal fuerza. Por ejemplo, puedo pronunciar un acto de habla ilocucionario, en el sentido de Austin, al decir "yo te condeno", pero si no estoy en una posición que hace que mis palabras sean consideradas como obligatorias, este acto de habla que he emitido será desafortunado o fracasará, en el sentido de Austin: aquel al que se dirige el enunciado escapará ileso. Por lo tanto, muchos actos de habla pueden considerarse como "conducta" en un sentido estrecho, pero no todos ellos tienen el poder de producir los efectos o de desencadenar una serie de consecuencias. Más aún, en este sentido, muchos de estos actos de habla aparecen como cómicos, de modo que podríamos leer el libro de Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, como un catálogo cómico de tales performativos fallidos.

Un acto de habla puede ser un acto sin ser necesariamente un acto eficaz. Si emito un performativo fallido, es decir, si doy una orden y nadie la escucha ni la obedece, o si hago una promesa y no hay nadie a quien hacérsela, sigo realizando un acto, pero realizo un acto con muy poco o con ningún efecto (o al menos no con el efecto que el acto promete). Un performativo es eficaz no sólo cuando realizo el acto, sino cuando a partir de ese acto se derivan un conjunto de efectos. Actuar lingüísticamente no implica necesariamente producir efectos, y en ese sentido, un acto de habla no es siempre una acción eficaz. Decir que existe una confusión entre habla y acción no quiere decir necesariamente que el habla actúa de forma eficaz.

Austin propone una tipología provisional de los enunciados performativos. El acto ilocucionario es aquel en el que al decir algo uno está haciendo algo al mismo tiempo.

El juez que dice "yo te condeno" ni afirma la intención de hacer algo ni describe lo que hace: su palabra es en sí misma un tipo de acción. Los actos de habla ilocucionarios producen efectos. Según Austin estos actos se apoyan en convenciones lingüísticas y sociales. Por otra parte, los actos perlocucionarios son aquellos cuyos enunciados dan lugar a una serie de consecuencias: en un acto de habla perlocucionario "decir algo producirá ciertas consecuencias," pero las palabras y las consecuencias que se producen son temporalmente distintas. Las consecuencias no es lo mismo que el acto de habla, sino que son "aquello que producimos o conseguimos al decir algo" (1994: 109). Mientras los actos ilocucionarios proceden siguiendo convenciones (1994: 107), los actos perlocucionarios proceden dando lugar a consecuencias. Implícita a esta distinción es la noción de que los actos de habla ilocucionarios producen efectos sin necesidad de un lapso de tiempo, puesto que la palabra es en sí misma una acción, y que palabra y acción se dan simultáneamente.

Austin señala asimismo que algunas consecuencias de un acto perlocucionario pueden ser 'no intencionales' y da el ejemplo del insulto no intencional, situando así el daño verbal en la órbita de la perlocución. Por tanto, Austin sugiere que el daño no es inherente a las convenciones que un acto de habla dado invoca, sino que depende de las consecuencias específicas que un acto de habla produce.

Recientemente, especialistas del derecho y filósofos (Catherine MacKinnon, Rae Langton, entre otros[11]) se han inspirado en la obra de Austin con el objeto de argumentar que las representaciones pornográficas son performativas, es decir, que ni afirman un punto de vista ni describen la realidad, sino que más bien constituyen un cierto tipo

de conducta. Más aún, estos especialistas defienden la idea según la cual la conducta "silencia" a aquellos que aparecen subordinados en la representación pornográfica.

Me ocuparé en detalle de estos argumentos en los capítulos posteriores pero es importante señalar, a modo de introducción, que estos argumentos entienden la pornografía como un cierto tipo de lenguaje de odio, y describen su fuerza performativa como ilocucionaria. Especialmente en el argumento de MacKinnon contra la pornografía se ha pasado de la dependencia conceptual de un modelo perlocucionario a un modelo ilocucionario[12]. Mari Matsuda entiende el lenguaje de odio no sólo como actuando sobre el oyente (una escena perlocucionaria), sino también contribuyendo a la constitución social de aquel al que se dirige (y, por lo tanto, tomando parte en un proceso de interpelación social)[13]. Según esta interpretación, el oyente ocupa una posición social o incluso se ha vuelto sinónimo de esa posición. Aquí las posiciones sociales se sitúan en relación estática y jerárquica unas con respecto a otras. El oyente resulta herido por un enunciado en virtud de la posición social que ocupa. Asimismo, el enunciado fuerza al sujeto a ocupar de nuevo una posición social subordinada. Según este punto de vista, esta forma de habla invoca y reinscribe una relación estructural de dominación, y constituye una ocasión lingüística para reafirmar esta dominación estructural. Aunque algunas veces este análisis del lenguaje de odio enumera una serie de consecuencias que tal acto de habla produce (introduciendo una visión perlocucionaria), existen otras formulaciones de esta posición según las cuales la fuerza del performativo se asegura a través de medios convencionales (éste sería un modelo ilocucionario). En la formulación de Mari Matsuda, por ejemplo, el habla no refleja simplemente una relación de dominación social, sino que el habla *efectúa* la dominación, convirtiéndose así en el vehículo a través del que esta estructura social se instaura una y otra vez. Según este modelo ilocucionario, el lenguaje de odio ni describe un daño ni lo produce como consecuencia, sino que *constituye* aquel al que se dirige en el momento de pronunciar el enunciado. En el acto de habla mismo, en la realización del daño mismo, el daño se entiende como subordinación social[14].

Lo que hace el lenguaje de odio es colocar al sujeto en una posición subordinada. Pero ¿qué es lo que da al lenguaje de odio el poder de ubicar al sujeto con tal eficacia? ¿Es el lenguaje de odio tan "eficaz", en un sentido austiniano, como aparece en este análisis, o por el contrario existen casos fallidos que harían su poder constitutivo menos eficaz de lo que implica esta descripción a la que nos venimos refiriendo?

Por el momento, me gustaría poner en cuestión la suposición según la cual el lenguaje de odio funciona siempre y en todos los casos. No se trata de minimizar el dolor que se sufre a causa del lenguaje de odio, sino de dejar abierta la posibilidad de su fracaso, puesto que esta apertura es la condición de una respuesta crítica. Si la explicación del daño que produce el lenguaje de odio excluye la posibilidad de una respuesta crítica a tal daño, la explicación no hace sino confirmar los efectos totalizadores de tal daño. Estos argumentos son a menudo útiles en contextos legales, pero son contraproducentes a la hora de pensar formas de agencia y de resistencia no estatales.

Aunque el lenguaje de odio se esfuerza por constituir un sujeto por medios discursivos, ¿es acaso esta constitución su resultado final, necesario y efectivo? ¿Existe una posibilidad de perturbar y subvertir los efectos producidos

por tales palabras, un margen de error que llevaría a deshacer el proceso de constitución discursiva? ¿Qué clase de poder se atribuye al lenguaje para que podamos imaginarlo con el poder de constituir al sujeto con tal éxito?

El argumento de Matsuda supone que en el momento en el que se da una enunciación de odio se enuncia una estructura social; el lenguaje de odio invoca de nuevo la posición de dominación, y la consolida en el momento del habla. En tanto que rearticulación lingüística de una dominación social, el lenguaje de odio se convierte, según Matsuda, en el lugar de la reproducción mecánica y previsible del poder. De alguna manera, Austin subraya repetidamente la cuestión de la avería mecánica o del "fallo" y la imposibilidad de predecir las diferentes maneras en las que el lenguaje hablado puede funcionar mal. De una forma más general, sin embargo, existen razones para preguntarse si una noción estática de "estructura social" se reproduce en el lenguaje de odio, o si tales estructuras al ser reiteradas, repetidas, rearticuladas, sufren una desestructuración. ¿Podríamos entender el acto de habla de odio como menos eficaz, más propenso a la innovación y a la subversión, si tuviéramos en cuenta la vida temporal de la "estructura" que se dice que enuncia? Si tal estructura depende de su enunciación para su continuación, entonces debemos situar la pregunta por su continuidad en el lugar de la enunciación. ¿Puede existir un enunciado que rompa la continuidad de esa estructura, o que subvierta la estructura a través de la repetición en el lenguaje? En tanto que invocación, el lenguaje de odio es una acción que invoca actos previos, y que requiere una repetición en el futuro para sobrevivir. ¿Existe una repetición que pueda separar el acto de habla de las convenciones que lo sostienen de tal modo que su repetición, en lugar de consolidarlo, eche por tierra su eficacia nociva?

Escenas de habla

Sería un error pensar que al resolver los problemas teóricos del acto de habla podríamos dar una solución contundente a las actuales operaciones políticas del acto de habla. La relación entre teoría y práctica tiende a funcionar de otro modo. Las posiciones teóricas resultan apropiadas cuando son aplicadas a contextos políticos que exponen algún aspecto del valor estratégico de tales teorías. Una revisión somera de las situaciones políticas en las que el acto de habla aparece muestra que existe un desacuerdo significativo acerca de si hay algún acto de habla (y en ese caso, qué tipo de acto de habla) que deba considerarse como conducta en lugar de como "lenguaje" en un sentido legal. De forma general, los argumentos favorables a la eliminación de la distinción entre el lenguaje y la conducta tiende a reforzar la regulación estatal y la suspensión de la referencia a la Primera Enmienda. Por otra parte, los argumentos que insisten en que los actos de habla sean considerados como lenguaje en lugar de como conducta, tienden a favorecer la suspensión de la intervención del Estado. En el primer capítulo, "Actos ardientes", señalo que en el juicio de *R. A. V. v. St. Paul* la mayoría de la Corte Suprema revocó una ordenanza local que había interpretado la quema de una cruz delante de la casa de una familia negra como "palabras que agreden" y puso sobre la mesa la cuestión de si ese tipo de "lenguaje" simplemente "comunica un mensaje" o si por el contrario expresa "un punto de vista", incluso cuando ese "punto de vista" era considerado como digno de ser "castigado"[15]. La Corte descartó por completo el argumento según el cual la cruz en llamas es al mismo tiempo lenguaje y conducta, es decir, comunicación de un mensaje de inferioridad así como un acto de discriminación (de

la misma manera que la señal "sólo blancos" al mismo tiempo expresa una idea y constituye en sí misma una conducta de discriminación).

En su obra reciente *Only Words*, MacKinnon interpreta la pornografía al mismo tiempo como lenguaje y como conducta, es decir, como un "enunciado performativo", que no sólo "actuaría" sobre las mujeres de forma nociva (argumento perlocucionario) sino que instituye, a través de la representación, la clase de las mujeres como una clase inferior (argumento ilocucionario). La cruz en llamas se entiende como análoga al enunciado pornográfico en la medida en que ambos representan y realizan un daño. Pero ¿podemos utilizar el argumento ilocucionario sobre la pornografía de forma tan fácil como en el caso de la cruz en llamas? La teoría de la representación y, más aún, la teoría de la performatividad que se utiliza, es distinta en cada uno de estos casos. Defiendo la idea según la cual, de un modo general, el texto visual de la pornografía no puede "amenazar" o "degradar" o "rebajar" de la misma manera que lo hace la cruz en llamas. Sugerir que ambos ejemplos son casos del mismo tipo de conducta verbal no sólo es un error de juicio, sino que además supone explotar el signo de la violencia racial con el objeto de aumentar, por medio de un desplazamiento metonímico, el posible poder de herir de la pornografía.

Recientemente hemos oído que el lenguaje "incita" a ciertos tipos de acción. La prensa israelí dedicó mucha atención a la retórica incendiaria de la derecha en Israel y a saber si tal retórica podía considerarse como la culpable del asesinato de Isaac Rabin. ¿Cómo es posible que en tales casos imaginemos que un enunciado se ha convertido en acción? ¿Cómo es posible imaginar que el lenguaje se escucha y se toma como motivación, mecánica o contagiosamente, induciendo al oyente a actuar? Por ejemplo, activistas "Pro-vida" han defendido con un éxito jurídico limitado que términos tales como "aborto" cuando aparecen en Internet deben ser considerados como una "obscenidad". Yo misma he visto recientemente en un viaje en avión una película en la que la palabra "aborto" era sustituida por un "pitido" en todas las frases en que aparecía. Se piensa que el enunciado no sólo ofende a un conjunto de sensibilidades, sino que constituye en sí mismo un daño, como si la palabra realizase una acción, con respecto a la que los nonatos indefensos serían la parte dañada. La atribución de tal eficacia mágica a las palabras emerge también en el contexto del ejército americano en el que la declaración "soy homosexual" se toma como la comunicación de algo homosexual, y por tanto, como si fuera un tipo de acto homosexual.

Esta visión mágica del performativo no opera en aquellas situaciones políticas en las que el lenguaje es, como si dijéramos, violentamente separado de la conducta. La disposición de la Corte para considerar la cruz en llamas en el caso de *R. A. V. v. St. Paul* como "lenguaje" protegido potencialmente sugiere que la visión no-performativa del lenguaje se puede extender para defender ciertos tipos de conducta racista, una defensa que manipula la distinción entre lenguaje y conducta con el fin de lograr ciertos objetivos políticos. De la misma manera, la apelación de MacKinnon al Estado para interpretar la pornografía como un lenguaje performativo y, por tanto, como una acción dañina de la representación, no resuelve la cuestión teórica de la relación entre representación y conducta, sino que hace coincidir ambos términos para aumentar el poder de intervención del Estado sobre la representación gráfica de la sexualidad.

De diversas maneras, esta extensión del poder estatal se vuelve, sin embargo, una de las amenazas mayores a la operación discursiva de la política gay y lesbiana. Son cruciales en este tipo de políticas un cierto número de "actos de habla" que pueden ser, y han sido, interpretados como ofensivos e incluso como conducta hiriente: *auto-representación gráfica*, como en la fotografía de Mapplethorpe, *autodeclaración explícita*, como la que tiene lugar en la práctica de salir del armario; y *educación sexual explícita*, como en la educación sobre el sida. En estos tres casos, es importante señalar que representar la homosexualidad no es exactamente lo mismo que realizarla, incluso cuando la representación tiene una importante dimensión performativa. Cuando uno declara que es homosexual, la declaración es el acto performativo –no la homosexualidad–, a menos que queramos afirmar que la homosexualidad no *es* en sí misma otra cosa que un tipo de declaración, cosa que sería raro afirmar. Del mismo modo, parece crucial y adecuado afirmar que representar las prácticas sexuales en la educación sobre el sida no implica ni propagar el sida ni incitar a un cierto tipo de sexualidad (a menos que entendamos la incitación al sexo seguro como uno de los objetivos de tal educación). Haciendo una llamada a la oposición pública contra el *gangsta rap*, William Bennett y C. Delores Tucker[16] no pretendían apelar a la intervención estatal contra las empresas de música, sino que más bien hacían circular la opinión según la cual ese tipo de música (y sus letras) producían efectos perlocucionarios, haciendo de la representación misma una forma de inducción a la violencia criminal. La amalgama entre lenguaje y conducta intenta localizar la "causa" de la violencia urbana, y quizás, como en la inquietud israelí con respecto a la retórica incendiaria, intenta también

silenciar un debate más amplio acerca de las condiciones institucionales que producen la violencia de la derecha. En Estados Unidos la reacción contra las letras de la música *gangsta rap* podría también operar con la intención de alejarnos de un análisis más fundamental sobre la raza, la pobreza y la rabia y de cómo esas condiciones se registran gráficamente en los géneros populares de la música urbana afroamericana[17].

Desafortunadamente parece que algunas apropiaciones del debate sobre el lenguaje de odio tienden a minimizar los efectos de la ofensa racial mientras extienden el campo de acción de la ofensa sexual. En el caso del ataque conservador contra el rap, los argumentos feministas contra la representación ofensiva parecen ser apropiados estratégicamente. Un nuevo estándar de "decencia" requiere que ciertas condiciones urbanas de violencia no sean representadas. Al mismo tiempo, la ofensa sexual contra las mujeres se entiende a través de figuras raciales: como si la dignidad de las mujeres se viera amenazada no tanto por la pérdida de fuerza de los derechos de libertad de reproducción o la pérdida generalizada de asistencia pública, sino principalmente por hombres afro-americanos que cantan.

Existen opiniones tanto feministas como antifeministas, racistas como antirracistas, homófobicas como antihomofóbicas que están de acuerdo con el modelo eficaz del performativo tanto en sus formas ilocucionarias como perlocucionarias. Por lo tanto, no existe una manera simple de establecer una correlación entre las opiniones acerca de la eficacia del acto de habla y las opiniones políticas en general, o aún, de un modo más específico, entre el performativo y las opiniones acerca de la jurisdicción apropiada de la Primera Enmienda. Sin embargo, parece claro

que de un modo general los precedentes legales para la restricción del "lenguaje" se apoyan sobre el modelo ilocucionario del lenguaje de odio. Se establece un vínculo más firme entre lenguaje y conducta, y sin embargo, cuanto más difícil es la distinción entre actos eficaces y fallidos, más serias son las bases a partir de las que afirmar que el lenguaje no sólo produce ofensas como una de sus posibles consecuencias, sino que constituye una ofensa en sí mismo, convirtiéndose así en una forma inequívoca de conducta. La reducción del lenguaje a conducta, y la oclusión consiguiente del intervalo que existe entre ambos, tiende a apoyar los argumentos a favor de la intervención estatal. Si el "lenguaje" en cualquiera de los casos anteriores puede ser completamente reducido a conducta, entonces la Primera Enmienda se ve burlada. No obstante, insistir en la distancia que existe entre el lenguaje y la conducta, supone abrir un espacio para formas no-jurídicas de oposición, maneras de reorganizar y de resignificar el lenguaje en contextos que exceden aquellos que los tribunales determinan. Las estrategias generadas por grupos legales o sociales progresistas corren el riesgo de volverse contra ellos mismos a causa de la extensión del poder estatal, específicamente, a causa de la extensión del poder legal sobre tales cuestiones. Ya sea a través de la extensión del alcance de la noción de obscenidad, en el intento de poner en práctica la doctrina de las palabras que agreden (sin éxito por el momento), o al ampliar la ley de anti-discriminación para dar cabida al lenguaje como conducta discriminatoria, todas estas estrategias tienden a incrementar la regulación estatal sobre el lenguaje, potencialmente concediendo poder al Estado para utilizar tales precedentes contra los mismos movimientos que un día se esforzaron por su introducción en la doctrina legal.

Los actos de habla como interpelación

Si el lenguaje de odio actúa de una forma ilocucionaria, hiriendo a través y en el momento mismo del habla, y constituyendo al sujeto a través de esa herida, entonces podríamos decir que el lenguaje de odio ejerce una función interpelativa[18]. En un primer momento, parece que la noción austiniana de enunciado ilocucionario es incompatible con la noción de interpelación de Althusser. Para Austin, el sujeto que habla precede al lenguaje, mientras que para Althusser, el acto de habla que trae al sujeto a la existencia lingüística precede y forma al sujeto. De hecho, la interpelación que precede y forma al sujeto en Althusser parece constituir la condición de posibilidad de esos actos de habla centrados en torno al sujeto que pueblan el territorio de análisis de Austin. Sin embargo, Austin deja claro que no piensa que el éxito del performativo dependa siempre de la intención del hablante. Refuta así las formas de psicologismo que demandarían "actos imaginarios internos" (1994: 10) que acompañen a la promesa, uno de los primeros actos de habla que considera, para poder validar ese acto. Aunque una buena intención puede hacer que una promesa se cumpla, la intención de no realizar el acto no priva al acto de habla de su estatuto de promesa; aun en ese caso, la promesa se realiza (1994: 11). La fuerza del acto de habla es inseparable de su significado, y la fuerza ilocucionaria se asegura a través de la convención[19]. Del mismo modo que para Austin la convención que gobierna la institución de hacer una promesa se cumple verbalmente incluso en el caso de una promesa que nadie tiene la intención de cumplir, para Althusser uno entra en el "ritual" de la ideología independientemente de si hay o no una creencia anterior y auténtica en esa ideología.

La idea de Austin según la cual el acto de habla ilocucionario está condicionado por su dimensión convencional, es decir, "ritual" o "ceremonial", puede compararse con la insistencia con que Althusser define la ideología como una forma "ritual", en la que ese ritual constituye "la existencia material de un aparato ideológico" (1971: 168). El ritual es material en la medida en que es productivo, es decir, porque produce la creencia que parece estar "detrás" de él. Así Althusser, de forma provocativa, hace referencia a las ideas de Pascal acerca de la creencia religiosa cuando se le pide que explique la dimensión ritual de la ideología: "Pascal dice más o menos: 'Arrodíllate, mueve tus labios durante la oración, y creerás'". El gesto vacío se llena con el tiempo, y el pensamiento se produce en el curso de la repetición ritualizada de la convención. "Las ideas", según Althusser, no *preceden* tales acciones, sino que "inscriben [...] su existencia en las acciones de las prácticas gobernadas por rituales" (1971: 170). En la famosa escena de interpelación que Althusser presenta, el policía se dirige a la persona que pasa con un "eh, tú", y aquel que se reconoce y se gira (casi todo el mundo) para responder a la llamada no preexiste, en un sentido estricto, a la llamada. La escena de Althusser es fabulosa, pero ¿qué sentido podría tener? El paseante se gira precisamente para adquirir una cierta identidad, una identidad comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae al sujeto a la existencia.

Ni la promesa de Austin ni la oración de Althusser requieren un estado mental preexistente para producir efectos, tal y como lo hacen. Pero allí donde Austin asume un sujeto hablante, Althusser, en la escena en la que el policía se dirige al peatón, postula una voz que trae al sujeto a la existencia. El sujeto austiniano habla de una forma *convencional*, es decir, habla con una voz que nunca es completamente singular. El sujeto invoca una fórmula (que no es exactamente lo mismo que seguir una regla), y esta invocación puede hacerse con muy poca o con ninguna reflexión acerca del carácter convencional de lo que se dice. La dimensión ritual de la convención implica que el momento de la enunciación está determinado por los momentos anteriores y futuros que quedan ocluidos por ese momento mismo. ¿Quién habla cuando la convención habla? ¿Cuál es el tiempo de habla de la convención? En algún sentido, se trata de un conjunto heredado de voces, un eco de otros que hablan como "yo" hablo[20].

Para tender un puente entre los puntos de vista de Austin y de Althusser, necesitaríamos dar cuenta de cómo el sujeto constituido a través de la llamada del Otro se transforma en un sujeto capaz de dirigirse a los otros. En tal caso, el sujeto no es ni agente soberano con una relación puramente instrumental con el lenguaje, ni un mero efecto cuya agencia está en complicidad total con las operaciones previas del poder. La vulnerabilidad con respecto al Otro constituido por una llamada previa nunca se supera a través de la posesión de la agencia (razón por la cual esta "agencia" no es lo mismo que un "dominio").

El argumento según el cual el lenguaje de odio es ilocucionario y produce al sujeto en una posición de subordinación, se aproxima al punto de vista según el cual el sujeto es interpelado por una voz anterior, una voz que realiza una forma ritual. En el lenguaje de odio, el ritual en cuestión parece ser un ritual de subordinación. De hecho, uno de los argumentos más serios en favor de la regulación estatal del lenguaje de odio es que ciertos tipos de enunciados, cuando son expresados por aquellos que se encuentran en posiciones de poder contra aquellos que ya están

subordinados producen el efecto de 're-subordinar' a aquellos a quienes se dirigen.

Para que una visión de este tipo sea convincente es necesario distinguir entre diversos tipos de daños que son socialmente contingentes y evitables, y ciertos tipos de subordinación que son, de alguna manera, una condición constitutiva del sujeto. Es difícil establecer esta distinción, pero no imposible: parece que el habla injuriosa se aprovecha de las posibilidades abiertas por la llamada constitutiva. El lenguaje de odio pone de manifiesto una vulnerabilidad anterior con respecto al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados, seres que dependen de la llamada del Otro para existir. La hipótesis –tanto hegeliana como freudiana– según la cual uno llega a "ser" gracias a la dependencia con respecto al Otro debe ser reformulada en términos lingüísticos en la medida en que los términos mediante los cuales se regula, se asigna y se niega el reconocimiento forman parte de un ritual más amplio de interpelación. No hay forma de protegerse contra la vulnerabilidad primaria ni contra la susceptibilidad de esa llamada de reconocimiento que concede existencia. No hay forma de protegerse contra la dependencia primaria de un lenguaje del que no somos autores con el objetivo de adquirir un estatus ontológico provisional. De este modo, algunas veces nos agarramos a los términos que nos hacen daño porque, como mínimo, nos conceden una cierta forma de existencia social y discursiva[21]. La llamada que inaugura la posibilidad de agencia cierra, de un plumazo, la posibilidad de autonomía radical. En este sentido, el acto de interpelación, que regula la posibilidad de la autogénesis del sujeto (y da lugar a esa fantasía) lleva a cabo un "daño". Por lo tanto, es imposible regular completamente el efecto potencialmente perjudicial del lenguaje sin destruir algo fundamental del lenguaje mismo, y de una forma más específica, de la constitución del sujeto en el lenguaje. Por otra parte, es imprescindible aportar una perspectiva crítica sobre los tipos de lenguaje que gobiernan la regulación y la constitución de sujetos, si tenemos en cuenta que dependemos inevitablemente de las formas en las que los otros se dirigen a nosotros para poder ejercer cualquier tipo de agencia.

Los enunciados del lenguaje de odio forman parte de un proceso continuo e ininterrumpido al que estamos sujetos, una sujeción (*assujetissement*) constante que es la operación misma de la interpelación, esa acción del discurso continuamente repetida a través de la cual los sujetos son constituidos en la subyugación. Esos términos ofensivos que señalan un espacio discursivo de violación preceden y ocasionan el enunciado que los representa; el enunciado es la ocasión de renovar esa operación de interpelación. De hecho, uno puede ser interpelado, puesto en su sitio, se le puede asignar una posición a través del silencio, porque nadie se dirige a uno, y esta situación se vuelve claramente dolorosa cuando uno prefiere ser menospreciado a que no se dirijan a él en absoluto.

Podríamos caer en la tentación de pensar que la existencia del lenguaje ofensivo suscita una pregunta ética de este tipo: ¿qué clase de lenguaje debemos utilizar? ¿Cómo afecta a los otros el lenguaje que utilizamos? Si el lenguaje de odio es citacional, ¿significa esto que el que usa el lenguaje no es responsable de su utilización? Yo diría que el carácter citacional del discurso puede contribuir a aumentar e intensificar nuestro sentido de la responsabilidad. Aquel que pronuncia un enunciado de lenguaje de odio es responsable de la manera en la que el habla se repite, de

reforzar tal forma de habla, de restablecer contextos de odio y de ofensa. La responsabilidad del hablante no consiste en rehacer el lenguaje *ex nihilo*, sino en negociar el legado del uso que constriñe y posibilita ese habla. Para entender este sentido de la responsabilidad, una responsabilidad tocada por la impureza desde el principio, es preciso entender también al hablante en tanto que constituido en el lenguaje que usa. Esta paradoja apunta a un dilema ético que yace en el lenguaje desde el principio.

La pregunta por el uso más apropiado del lenguaje es una cuestión ética explícita que sólo puede emerger más tarde. Esta pregunta presupone una serie de cuestiones previas: ¿quiénes somos "nosotros", que no podemos existir sin el lenguaje, y qué significa "ser" en el lenguaje? ¿Cómo es posible que el lenguaje ofensivo amenace la condición de posibilidad misma de esta existencia en el lenguaje, de esta persistencia y supervivencia lingüística? Si el sujeto que habla es constituido por el lenguaje que él o ella habla, entonces el lenguaje es la condición de posibilidad del sujeto hablante, y no simplemente un instrumento de expresión. Esto significa que la propia "existencia" del sujeto está implicada en un lenguaje que precede y excede al sujeto, un lenguaje cuya historicidad incluye un pasado y un futuro que exceden al sujeto que habla. Y sin embargo, este "exceso" es lo que hace posible el habla del sujeto.

Foucault se refiere a esta pérdida de control sobre el lenguaje cuando escribe: "El discurso no es la vida; su tiempo no es el nuestro"[22]. Con esta afirmación, Foucault parece querer decir que la vida de uno no se puede reducir al discurso que uno habla ni a la esfera de discurso que anima su vida. Sin embargo, Foucault olvida subrayar que el tiempo del discurso, a pesar de su inconmensurabilidad radical con respecto al tiempo del sujeto, *hace posible* el tiempo de

habla del sujeto. Ese espacio lingüístico sobre el que el sujeto no tiene control se convierte en la condición de posibilidad de cualquier espacio de control que el sujeto hablante ejerce. La autonomía en el habla, en la medida en que existe, está condicionada por una dependencia radical y originaria del lenguaje, un lenguaje cuya historicidad excede en todas direcciones la historia del sujeto hablante. Y esta historicidad excesiva, esta estructura, hace posible tanto la supervivencia lingüística del sujeto como su muerte.

La acción hiriente de los nombres

Aunque algunas formas de lenguaje ofensivo dependen del uso de los nombres, es decir de llamar al otro por un nombre, otras formas parecen depender de descripciones o incluso del silencio. Podríamos llegar a saber algo más sobre la vulnerabilidad lingüística a través de una consideración del poder del nombre. Lacan escribe que "el hombre es el tiempo del objeto". Pero es también el tiempo del Otro. Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de carácter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad. Al menos, ésta es la comprensión general que existe acerca del *nombre propio*. Pero ¿tienen otros nombres, otras descripciones, otras conductas lingüísticas (incluido el silencio) algún tipo de poder constitutivo similar al del nombre propio? ¿Confieren también especificidad espacial y temporal, inaugurando un tiempo del sujeto que no coincide con el tiempo del lenguaje, imponiendo el senti-

do de la finitud del sujeto que se deriva de esa inconmensurabilidad?

Consideremos por un momento las condiciones más generales del nombre. En primer lugar, alguien o un grupo de personas conceden, dan, imponen o atribuyen un nombre a alguien. Nombrar requiere un contexto intersubjetivo, así como una forma específica de *dirigirse a alguien*, puesto que el nombre emerge como *un neologismo que se dirige al otro, y mediante esta llamada, el neologismo se vuelve propio*. La escena de nombrar aparece primero como una acción unilateral: existen aquellos que se dirigen a otros, que toman prestado, fusionan y acuñan un nombre, derivándolo de convenciones lingüísticas disponibles, y que establecen esa derivación como *propia* al nombrar. Y sin embargo, se supone que aquel que nombra, que trabaja el lenguaje para encontrar un nombre para otro, tiene ya un nombre, se sitúa en el lenguaje como alguien que ya está sujeto a esta llamada fundacional o inaugural. Esto sugiere que tal sujeto del lenguaje se sitúa al mismo tiempo en tanto que llamado y hablante, y que la posibilidad misma de nombrar a alguien requiere que uno haya sido nombrado antes. El sujeto del habla que es nombrado se convierte, potencialmente, en un sujeto que con el tiempo nombrará a otro.

Aunque podríamos pensar este tipo de acción específicamente como la acción de dar un nombre propio, no necesariamente toma esta forma. El extraño e incluso violento poder de nombrar parece recordar este poder inicial del nombre para inaugurar y alimentar la existencia lingüística, de singularizar en el espacio y en el tiempo. Una vez que hemos recibido el nombre propio, estamos sujetos a ser llamados de nuevo. En este sentido, la vulnerabilidad de la llamada constituye una condición constante del sujeto hablante. ¿Y si quisiéramos reunir todos los nombres por los que hemos sido llamados? ¿No presentaría esta multiplicidad un dilema para la identidad? ¿Cancelarían algunos de ellos el efecto de los otros? ¿Dependeríamos fundamentalmente de una lista de nombres que compiten entre sí para poder derivar el sentido de uno mismo? ¿Estaríamos alienados en el lenguaje al reconocernos en los nombres que nos llaman desde fuera? Así, tal como muestra Benveniste, las condiciones de posibilidad para llegar a ser "yo" en el lenguaje son indiferentes al "yo" en el que uno se transforma. Cuanto más se busca uno en el lenguaje, más se pierde uno precisamente allí donde se busca.

Situado al mismo tiempo en tanto que hablante y oyente, demorándose en esa encrucijada del poder, el sujeto no sólo es fundado por el otro, necesitando de una llamada para existir, sino que además su poder proviene de la estructura de esa llamada que es al mismo tiempo vulnerabilidad lingüística y ejercicio. Si llegamos a existir por medio de la llamada, ¿podríamos imaginar un sujeto al margen de su condición lingüística? Este sujeto es imposible de imaginar, no sería lo que es al margen de la posibilidad constitutiva de dirigirse a los otros y de ser él o ella misma el objeto del habla. Si estos sujetos no pueden ser lo que son independientemente de esta relación lingüística que mantienen entre ellos, entonces podríamos entender esta condición lingüística como algo esencial al ser mismo de los sujetos, algo sin lo que los sujetos no podrían existir, puesto que la relación lingüística, la vulnerabilidad lingüística que existe entre ellos no es simplemente algo añadido en sus relaciones sociales. Una de las formas primarias que toma la relación social es la relación lingüística[23].

En la escena lingüística que venimos considerando hay sujetos situados al mismo tiempo en posición de hablante

y de oyente, y en este caso la capacidad de dirigirse al otro parece derivarse del hecho de haber sido llamado, de forma que la subjetivación en el lenguaje se constituye gracias a esta reversibilidad. Sin embargo, la suposición de una relación diádica no debe interponerse en una interpretación de la interpelación.

Consideremos la situación en la que uno es nombrado sin darse cuenta, condición que es finalmente la situación de todos y cada uno de nosotros en un principio o incluso antes del comienzo. El nombre nos constituye socialmente, pero nuestra constitución social tiene lugar sin que nos demos cuenta. De hecho, es posible imaginarse a uno mismo de formas distintas al modo en que uno está constituido socialmente. Por ejemplo, uno puede encontrarse con su yo constituido por sorpresa, con preocupación o con placer, incluso con horror. Tal encuentro pone de relieve que el nombre ejerce un poder lingüístico de constitución en formas que resultan indiferentes para el sujeto que lleva ese nombre. Para que esa constitución pueda operar de forma eficaz es preciso no conocer o no registrar el modo en el que uno se constituye. La medida de esa constitución no se encuentra en una apropiación reflexiva de dicha constitución, sino más bien en una cadena de significación que excede el circuito de conocimiento de sí mismo. El tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto.

En este sentido, el punto de vista de Althusser sobre la interpelación requiere una revisión. El sujeto no siempre necesita girarse cuando es llamado para poder ser constituido en tanto que sujeto, y el discurso que inaugura al sujeto no necesita en absoluto tomar la forma de una voz.

En "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser intenta describir el poder de constitución del sujeto de la ideología haciendo referencia a la figura de una voz divina que nombra, y que al nombrar trae al sujeto a la existencia. El nombre divino crea lo que nombra, pero al mismo tiempo subordina lo que crea. Al afirmar que la ideología social opera de un modo análogo al de una voz divina, Althusser asimila sin darse cuenta la interpelación social y el performativo divino. El ejemplo de la religión asume el estatus de un paradigma a través del cual se puede pensar la ideología como tal: imagina la autoridad de la "voz" de la ideología, de la "voz" de la interpelación, como una voz que no se puede rechazar. La fuerza de la interpelación en Althusser se deriva de ejemplos paradigmáticos: la voz de Dios que llama a Pedro (y a Moisés) por su nombre y su secularización en la voz imaginaria del representante de la autoridad estatal; la voz del policía que grita al peatón "¡eh, tú!".

En otras palabras, el divino poder de nombrar estructura la teoría de la interpelación que da cuenta de la constitución ideológica de sujeto. Dios llama a "Pedro" por su nombre, y esta llamada establece a Dios como el origen de Pedro (Althusser, L., 1971: 177). El nombre sigue atado a Pedro de una forma permanente en virtud de la presencia implícita y continua de quien lo nombra. Sin embargo, según los ejemplos de Althusser, este acto de nombrar no puede llevarse a cabo sin una cierta disposición, sin un cierto deseo anticipatorio por parte de la persona a quien se dirige. En la medida en que el acto de nombrar es una llamada, existe un destinatario anterior a ella; pero teniendo en cuenta el hecho de que la llamada es un nombre que crea lo que nombra, parecería que no puede haber un "Pedro" sin el nombre "Pedro". Efectivamente, "Pedro" no existe sin el nombre que proporciona la garantía lingüística de existencia. En este sentido, existe una cierta disposición a ser obligado por la interpelación autoritaria, como

condición previa y esencial para la formación del sujeto, lo cual sugiere que uno se encuentra en relación vinculante con la voz divina antes de sucumbir a su llamada. Dicho de otro modo, uno es ya afirmado por la voz que le llama, está desde siempre subordinado a la autoridad a la que luego se somete.

A pesar de su utilidad, el esquema de Althusser restringe la noción de interpelación a la acción de una voz, atribuyendo un poder creativo a la voz que reclama y consolida la figura de la voz divina en su capacidad para crear lo que nombra. La interpelación debe disociarse de la figura de la voz para convertirse en instrumento y mecanismo de discursos cuya eficacia no se puede reducir al momento de la enunciación. Consideremos por ejemplo la eficacia del lenguaje escrito o reproducido para producir efectos sociales, en particular, para constituir sujetos. Pero quizás más importante aún sea considerar que la voz está implicada en una noción del poder *soberano*, un poder que emanaría del sujeto, activado en una voz, y cuyos efectos parecen ser efectos mágicos de la voz. Dicho de otro modo, se entiende el poder de acuerdo a un modelo del poder divino de nombrar, según el cual hablar es crear el efecto de lo dicho. El habla humana raramente imita ese efecto divino excepto en los casos en los que el habla se ve respaldada por el poder estatal, por el poder de un juez, de la autoridad de inmigración, de la policía, e incluso en esos casos existen ocasiones en las que es posible refutar ese poder. Si admitimos que aquel que habla con poder, aquel que hace que suceda lo que él o ella dice, se ve posibilitado por haber sido primero llamado, y por tanto, iniciado en la competencia lingüística a través de la llamada, entonces debemos concluir que el poder del sujeto hablante tendrá siempre, en algún grado, un carácter derivado, y que por tanto no tendrá su origen en el sujeto que habla.

El policía que grita a la persona que cruza la calle puede hacer esa llamada gracias a la fuerza de una convención reiterada. Éste es uno de los actos de habla que ese policía realiza, y la temporalidad del acto excede el tiempo de la enunciación en cuestión. En un sentido, el policía *cita* la convención cuando grita, participando así en una enunciación que es indiferente al que la pronuncia. El acto "funciona" en parte a causa de la dimensión citacional del acto de habla, gracias a la historicidad de la convención que excede y posibilita el momento de su enunciación. Para Althusser, debe haber alguien que se gira, que reflexivamente se apropia del término con el que se han dirigido a él; sólo una vez que este gesto de apropiación sucede el grito se convierte en interpelación. Pero si aceptamos que la noción de constitución lingüística del sujeto tiene lugar sin que el sujeto se dé cuenta, como cuando uno se constituye, como el referente del discurso de una tercera persona dentro de su campo auditivo, entonces la interpelación puede funcionar sin el "giro", es decir, sin nadie que diga "aquí estoy."

Imaginemos una escena que podría resultar verosímil en la que uno es llamado por un nombre y se gira para protestar contra ese nombre: "¡Yo no soy ése, te has debido equivocar!". E imaginemos entonces que ese nombre continúe ejerciendo una presión sobre uno, que siga delimitando el espacio que uno ocupa, construyendo una posición social. Indiferente a tu protesta, la fuerza de interpelación sigue trabajando. Uno sigue siendo constituido por el discurso, pero a distancia. La interpelación es una llamada que constantemente pierde su huella, que requiere el reconocimiento de una autoridad al mismo tiempo que confiere identidad al obligar a ese reconocimiento con éxito. La identidad es una función de ese circuito, su exis-

tencia no es anterior a ese circuito de reconocimiento. La huella que deja la interpelación no es descriptiva, sino inaugural. Intenta crear una realidad más que dar cuenta de una realidad que ya existe; consigue llevar a cabo esta creación a través de la citación de una convención ya existente. La interpelación es un acto de habla cuyo "contenido" no es ni verdadero ni falso: su primera tarea no es la descripción. Su objetivo es indicar y establecer a un sujeto en la sujeción, producir sus perfiles en el espacio y en el tiempo. Su operación repetitiva tiene el efecto de sedimentar esta "posición" con el tiempo.

El nombre interpelativo puede darse sin hablante, como en los formularios burocráticos, en el censo, en los papeles de adopción, o en las solicitudes de empleo. ¿Quién enuncia tales palabras? La difusión burocrática y disciplinaria del poder soberano produce un territorio de poder discursivo que opera sin sujeto, pero que constituye al sujeto en el curso de su operación. Esto no significa que no haya individuos que escriben y distribuyen estos formularios. Quiere decir simplemente que dichos individuos no son los creadores del discurso que transmiten y que sus intenciones, sean lo fuertes que sean, no son las que controlan el significado de tal discurso.

Aunque está claro que el sujeto habla, y que no existe el habla sin un sujeto, el sujeto no ejerce un poder soberano sobre aquello que dice. Como consecuencia, el origen de la interpelación tras la disolución del poder soberano es tan incierto como su fin. ¿De quién emerge el enunciado, y a quién se dirige? Si el que habla no es su autor, y el que es marcado por él no es objeto de una descripción, entonces las funciones del poder interpelativo exceden a los sujetos constituidos en sus términos, y los sujetos así constituidos exceden la interpelación que les anima.

El funcionamiento de la interpelación puede resultar necesario, pero no quiere decir que sea mecánico o puramente predecible. El poder del nombre para ofender es distinto de la eficacia con la que ese poder se ejerce. De hecho, el poder no es tan fácil de identificar o de localizar como desearía cierta teoría de los actos de habla[24]. El sujeto que utiliza un enunciado del lenguaje de odio es claramente responsable de lo que dice, aunque ese sujeto sea raramente el iniciador de tal discurso. El lenguaje racista opera a través de la invocación de la convención; el lenguaje racista circula, y aunque requiere de sujetos para ser dicho, ni comienza ni termina con los sujetos que hablan o con el nombre específico que se usa.

Foucault nos previene contra el intento de localizar la conceptualización del poder, y en ese sentido su teoría del poder tiene implicaciones con respecto al intento de localizar el poder en el nombre. Sus observaciones no tienen tanto que ver con el poder del nombre como con el nombre del poder, y con las presuposiciones nominalistas que describen el poder como si fuera un nombre.

Foucault escribe en la *Historia de la Sexualidad* (1977: 113): "Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; es *el nombre que se presta a una situación estratégica compleja* en una sociedad dada" (la cursiva en nuestra). Poder es el nombre que atribuimos a una complejidad a la que no es fácil poner nombre. Pero el poder no sucede en la forma de un nombre; el nombre no es adecuado para expresar sus estructuras e instituciones. Un nombre tiende a fijar, a congelar, a delimitar, a transformar en sustancia, incluso, parece recordar a una sustancia metafísica de ese tipo de seres diferenciados y singulares. Un nombre no es lo mismo

que un proceso temporal indiferenciado, ni tampoco la convergencia compleja de relaciones que se esconden tras la rúbrica de "una situación". El poder es el nombre que atribuimos a esta complejidad, un nombre que viene a sustituir esa complejidad, un nombre que vuelve manejable aquello que de otra forma sería excesivamente rígido o complejo, y que en su complejidad desafiaría la ontología restrictiva del nombre, su capacidad para dar una sustancia. Cuando Foucault afirma que "el poder es el nombre que se presta a una situación estratégica" parecería que el poder no es otra cosa que el nombre, como si el nombre fuera una versión arbitraria y abreviada de lo que es el poder. Pero Foucault nos da más bien una descripción: "una situación estratégica en una sociedad dada", así aparece la pregunta: ¿es esta descripción menos arbitraria o menos abreviada que el nombre que la reemplaza, que el nombre que sustituye a esta descripción? Dicho de otro modo, ¿no es la descripción un sustituto como lo es el nombre?

Pero, ¿qué es el poder desde este punto de vista? Si no se trata de una fuerza que uno posee, ¿podría tratarse entonces de una fuerza que posee el lenguaje? Y si no es ninguna de las dos cosas, es decir, si el poder no puede ser inherente a cada sujeto como una "fuerza de la que uno está dotado", en ese caso, ¿cómo podríamos explicar aquellas ocasiones en las que el poder se presenta precisamente como aquello con lo que el sujeto está dotado *o* como aquello con lo que un nombre está dotado?

El poder funciona por medio del disimulo: se presenta como algo distinto de lo que es, de hecho, se presenta como si fuera un nombre. Foucault escribe la palabra "poder" entre comillas, o utiliza la expresión "aquello a lo que llamamos poder", o incluso, "el poder, como dice la gente".

El poder, el nombre, es, entre otras cosas, "el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas" (Foucault, M., 1977: 113). Es movimiento, es un encadenamiento, un encadenamiento que se apoya en esas expresiones, puesto que en cierto sentido se deriva de ellas, un encadenamiento derivado de expresiones que se vuelven contra sí mismas, que intentan fijar su movimiento. ¿Sería quizás el "nombre" una de las formas en las que esa retención se realiza? He aquí una forma extraña de pensar el poder, como retención del movimiento, de ver cómo un movimiento se interrumpe o se detiene a través de la nominalización. El nombre lleva consigo el movimiento de una historia que él mismo detiene.

Evidentemente, los nombres injuriosos tienen una historia, una historia que se invoca y se consolida en el momento de la enunciación, pero que no se dice de una forma explícita. No se trata simplemente de una historia de sus usos, de los contextos o de los fines con los que han sido utilizados; se trata de la forma en la que tales historias son asumidas y detenidas en el tiempo y por el tiempo. Por tanto, el nombre tiene una *historicidad*, que puede entenderse como la historia que se ha vuelto interna al nombre, para constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, una sedimentación que se solidifica, que concede al nombre su fuerza[25].

Si entendemos la fuerza del nombre como un efecto de su historicidad, entonces la fuerza no es el mero efecto causal de un soplo, sino que funciona en parte a través de una memoria codificada o de un trauma, una memoria que vive en el lenguaje y que el lenguaje transmite. La fuerza del nombre depende no sólo de su iterabilidad, sino también

de una forma de repetición que está relacionada con el trauma, repetición de algo que, en un sentido estricto, no se recuerda, sino que se revive a través de una sustitución lingüística en lugar del acontecimiento traumático. El acontecimiento traumático es una experiencia prolongada que al mismo tiempo desafía y propaga la representación[26]. El trauma social no tiene la forma de una estructura que se repite mecánicamente, sino más bien de una subyugación constante, la puesta en escena nuevamente de la ofensa a través de los signos que al mismo tiempo obstruyen y recrean la escena. ¿Puede la repetición ser al mismo tiempo la manera en la que se repite el trauma y la forma en la que el trauma rompe con la historicidad a la que está sometido? ¿Qué constituye una contra-citación en la escena del trauma? ¿Cómo puede el lenguaje de odio citarse contra sí mismo?

Las propuestas que tienen como objetivo regular el lenguaje de odio terminan invariablemente citando de forma amplia este tipo de lenguaje, dando listas interminables de ejemplos, codificando ese lenguaje con intenciones reguladoras, o enumerando de un modo pedagógico los daños causados por ese tipo de lenguaje. Parece que la repetición resulta inevitable, y la pregunta estratégica continúa sin respuesta: ¿cuál es el mejor uso posible de la repetición? El mejor uso de la repetición no es un efecto a distancia de la agencia, sino precisamente una lucha desde el interior mismo de las restricciones que impone la compulsión. En el caso del lenguaje de odio, parece que no hay manera de mejorar sus efectos si no es a través de una nueva puesta en circulación, incluso si esa circulación tiene lugar en el contexto de un discurso público que apela a la censura de dicho lenguaje: el censor se ve obligado a repetir el lenguaje que él mismo prohibiría. Aunque uno se oponga con vehemencia

a tal lenguaje, su rearticulación reproduce el trauma de forma inevitable. No hay manera de invocar ejemplos del lenguaje racista en una clase sin invocar la sensibilidad racista, el trauma, y para ciertas personas, la excitación.

En el verano de 1995, en la Escuela de Teoría y Crítica de Dartmouth, me di cuenta a través de una experiencia difícil que dar ejemplos del lenguaje racista es, en ciertas ocasiones, incitar a su utilización. Un estudiante, que parecía responder al contenido del curso, envió cartas insultantes a varios estudiantes de la clase, con argumentos "en los que daba a entender lo que sabía" sobre la etnia y la sexualidad. Él o ella había escrito cartas sin firmar con su nombre, pero mencionando nombres, intentando así destilar la operación de la interpelación en forma de llamada unilateral en la que el escritor de la carta puede dirigirse a los otros, pero donde los otros no pueden dirigirse a su vez a él o a ella. De alguna manera el trauma de los ejemplos había vuelto en forma de carta anónima. Después, en la clase, reiteramos el trauma con propósitos pedagógicos. Sin embargo, la incitación del discurso sobre el trauma no lo hizo mejorar, aunque de alguna manera el escrutinio sin sentimientos de los términos mejoró el ataque de excitación que, para algunos, acompañaba al enunciado. La capacidad para referirse a tales términos como si uno los estuviera simplemente mencionando, sin hacer uso de ellos, puede incitar la estructura de denegación que hace posible su circulación hiriente. Las palabras se emiten y se niegan en el momento de la enunciación, y el discurso crítico acerca de estos términos se convierte precisamente en el instrumento a través del cual se ponen en circulación.

Esta historia pone de manifiesto los límites y los riesgos de la resignificación como estrategia de oposición. Yo no diría que la circulación pedagógica de ejemplos del len-

guaje de odio traiciona siempre el proyecto de oposición y de crítica de tal discurso, pero me gustaría subrayar que tales términos transmiten connotaciones que exceden los propósitos con los que se usan y que, por lo tanto, pueden malograr y frustrar los esfuerzos discursivos por oponerse a tal lenguaje. Mantener esos términos en silencio, en el dominio de lo que no se puede decir, puede también contribuir a fijarlos, preservando su poder de herir, impidiendo la posibilidad de un cambio que modifique el contexto y el propósito.

El hecho de que tal lenguaje lleve en sí mismo un trauma no es una razón para impedir su uso. No existe un lenguaje purificado de sus residuos traumáticos, del mismo modo que no hay una manera de resolver el trauma que no implique el arduo esfuerzo de intentar dirigir el curso de su repetición. Podría ser que el trauma sea un tipo extraño de recurso, y que la repetición sea su desconcertante pero prometedor instrumento. Después de todo, ser llamado por alguien es traumático: es un acto que precede mi voluntad, un acto que me trae al mundo lingüístico en el que podré empezar a ejercer la agencia. Una subordinación fundadora, que no deja de ser al mismo tiempo la escena de la agencia, se repite en las interpelaciones constantes de la vida social. Esto es lo que soy llamado. Porque he sido llamado de alguna manera, he accedido a la vida lingüística, me refiero a mí mismo con el lenguaje que el otro me ha dado, pero quizás nunca en los mismos términos que mi lenguaje imita. Los términos con los que se nos llama son raramente términos que nosotros hemos elegido (e incluso cuando intentamos imponer protocolos acerca de cómo se nos debe llamar, los protocolos fracasan a menudo); pero estos términos que nunca elegimos realmente son la oportunidad de algo que podríamos seguir llamando agencia, la repetición de una subordinación originaria con otro propósito, un propósito parcialmente abierto.

Esquema

Si la agencia no proviene de la soberanía del hablante, entonces la fuerza del acto de habla no es una fuerza soberana. La "fuerza" del acto de habla está relacionada, aunque de una forma incongruente, con el cuerpo cuya fuerza es desviada o transmitida a través del habla. En tanto que capaz de excitación, el habla es al mismo tiempo un efecto deliberado y no intencional del hablante. El que habla no es el que origina tal lenguaje, puesto que ese sujeto se produce en el lenguaje a través de un ejercicio performativo de habla anterior: la interpelación. Más aún, el lenguaje que el sujeto habla es convencional y, en ese sentido, es citacional. El esfuerzo legal por controlar el lenguaje ofensivo tiende a aislar al "hablante" en tanto que agente culpable, como si el hablante fuera el origen de tal lenguaje. De este modo, la responsabilidad del hablante se malinterpreta. El hablante asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. Renueva los detalles lingüísticos de una comunidad, volviéndolos a emitir y reforzando su lenguaje. La responsabilidad está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen.

Si la performatividad del lenguaje ofensivo se considera como perlocucionaria (el lenguaje produce efectos, pero no es en sí mismo el efecto), entonces ese lenguaje produce sus efectos hirientes sólo en la medida en que produce también una serie de efectos innecesarios. Precisamente porque un enunciado puede producir otros efectos es posi-

ble la apropiación, la inversión y la recontextualización de tal enunciado. En la medida en que algunas aproximaciones legales presuponen el carácter ilocucionario del lenguaje de odio (el lenguaje ejerce inmediata y necesariamente efectos hirientes), la posibilidad de desactivar la fuerza de ese lenguaje por medio de un contra-lenguaje queda descartada. De forma significativa, el discurso legal en el que el carácter de la performatividad del lenguaje de odio se realiza constituye su propio ejercicio performativo. En el clima político actual de Estados Unidos, la ley que decide las cuestiones del lenguaje de odio tiende a ser aplicada de forma inconsistente de acuerdo a fines políticos reaccionarios: de forma inequívoca se considera la acción del lenguaje como una conducta hiriente (una visión ilocucionaria del acto de habla) en aquellos casos en los que se trata de la representación gráfica de la sexualidad. La autoafirmación como gay o lesbiana en el ejército es uno de esos casos. Mientras que en los casos de lenguaje racista se considera la relación entre el habla y la conducta como equívoca, o incluso indecidible.

Mi opinión al respecto es que los esfuerzos por afirmar que el lenguaje es una forma de conducta se utilizan en los tribunales conservadores para apoyar la idea según la cual el lenguaje sexual es un acto sexual; mientras que cuando se trata del lenguaje racista, los tribunales tienden a cuestionar la relación entre el lenguaje y la conducta. Esta situación se vuelve dolorosamente evidente en aquellos casos en los que las minorías de raza aparecen como la causa y el origen de las representaciones sexuales ofensivas (como en el caso de la música rap) o allí donde el Estado ejerce una degradación pornográfica cuando las palabras de Anita Hill, transformadas en un espectáculo racial sexualizado, son consideradas inverosímiles. La transferencia del modelo del

lenguaje de odio de la raza al sexo fracasa, produciendo una serie de consecuencias políticas problemáticas. Se aprovechan las figuras retóricas raciales para hacer falsas analogías con el sexo, mientras que la intersección entre sexo y raza nunca es críticamente cuestionada.

De la misma manera que este texto pretende entender los detalles de los argumentos recientes con respecto al lenguaje de odio, intenta también esbozar una teoría más general de la performatividad del lenguaje político. Se trata no tanto de enumerar las consecuencias políticas de una teoría del performativo, sino más bien de mostrar cómo una teoría del performativo opera ya en el ejercicio del discurso político (la teoría puede funcionar de maneras implícitas y fugitivas). Entender la performatividad como una acción renovable sin origen ni fin claros implica que el lenguaje no se ve restringido ni por su hablante específico ni por su contexto originario. Ese lenguaje no sólo viene definido por su contexto social, también está marcado por su capacidad para romper con este contexto. Así, la performatividad tiene su propia temporalidad social dentro de la cual sigue siendo efectiva gracias a los contextos con los que rompe. Esta estructura ambivalente en el seno de la performatividad implica que, en el discurso político, los términos de resistencia y sublevación son generados en parte por los poderes a los que resisten o se oponen (lo que no quiere decir que la resistencia puede reducirse al poder o que está incluida en el poder de antemano).

La posibilidad política de utilizar la fuerza del acto de habla contra la fuerza de la ofensa consiste en hacer una apropiación inadecuada de la fuerza del habla que opera en contextos anteriores. Sin embargo, el lenguaje que contrarresta las ofensas debe repetir aquellas ofensas sin por lo tanto llegar a recrearlas. Tal estrategia afirma que el len-

guaje de odio no destruye la agencia que se requiere para generar una respuesta crítica. Aquellos que aseguran que el lenguaje de odio produce "una clase de víctimas" niegan la agencia crítica y tienden a apoyar formas de intervención en las que el Estado asume completamente la agencia. En lugar de una censura patrocinada por el Estado, existe una forma de lucha social y cultural del lenguaje en la que la agencia se deriva de la ofensa, una ofensa que se puede contrarrestar gracias a esta derivación.

Por una parte, apropiarse de la fuerza del lenguaje ofensivo de una forma inadecuada para rebatir sus operaciones hirientes constituye una estrategia que resiste a la solución de la censura patrocinada por el Estado; por otra parte impide el retorno a la noción imposible de libertad soberana del individuo. El sujeto es constituido (interpelado) en el lenguaje a través de un proceso selectivo que regula los términos de la subjetividad legible e inteligible. Al sujeto se le llama por un nombre, pero el "quién" del sujeto depende en la misma medida de los nombres por los que nunca se le ha llamado: las posibilidades de la vida lingüística son al mismo tiempo inauguradas y excluidas por medio del nombre.

De este modo, el lenguaje constituye al sujeto en parte por exclusión, mediante un tipo de censura no oficial o de restricción primaria en el lenguaje que constituye la posibilidad de la agencia en el lenguaje. La clase de habla que tiene lugar en el límite de lo indecible promete dejar al descubierto las fronteras fluctuantes de la legitimidad en el lenguaje. Como un límite más a la soberanía, esta visión sugiere que la agencia se deriva de las limitaciones en el lenguaje, y que la limitación no sólo tiene implicaciones negativas.

De hecho, cuando pensamos en mundos que un día se convertirán en pensables, en decibles, en legibles, hacer visible lo que ha sido repudiado y decir lo que antes era inefable se convierte en parte de una "ofensa" que se debe cometer para ensanchar el dominio de la supervivencia lingüística. La resignificación del lenguaje requiere abrir nuevos contextos, hablando de maneras que aún no han sido legitimadas, y por lo tanto, produciendo nuevas y futuras formas de legitimación.

Notas

[a] *(N. de los T.)* Hemos decidido traducir "agency" por el neologismo "agencia". El concepto butleriano de "agencia" se opone a la noción de libertad soberana (*sovereign freedom*), y a la noción de autonomía, es decir a la libertad que se presenta como una cualidad inalienable de un sujeto metafísico o de un individuo moral. Butler va a pensar el lenguaje en términos de agencia, viendo la performatividad no como la utilización soberana del lenguaje, sino una intervención comprometida en un proceso interminable de repetición y de citación. Esta noción de agencia performativa surge de la separación del acto de habla del sujeto soberano de la metafísica tradicional que parecía ser el origen del sentido y de la intencionalidad lingüísticas. Mientras algunos lectores confunden la crítica de la soberanía con la demolición de la libertad política, Butler propone una noción de agencia que comienza allí donde la soberanía termina. Aquel que actúa (aunque no es un sujeto soberano), actúa precisamente en la medida en que existe desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades. Butler intenta de este modo fundar una noción alternativa de libertad performativa y, finalmente, de responsabilidad política, una noción que reconozca plenamente el modo en el que el sujeto político se constituye en el lenguaje.

1. Louis Althusser, "Ideolology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy* (Nueva York y Londres: Monthly Review Press, 1971), pp. 170-186 [*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*].
2. J. L. Austin, *How to Do Things With Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. 59 [*Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*].
3. Mientras que Pierre Bourdieu acentúa la dimensión ritual de las convenciones que mantienen el acto de habla en Austin, Derrida sustituye el término ritual por "iterabilidad", dando así una versión estructural de la repetición en lugar del sentido más semántico que implica el término ritual social. El último capítulo de este libro intentará negociar entre estas posiciones y ofrecer una interpretación del poder social del acto de habla capaz de tener en cuenta su iterabilidad social específica y su temporalidad social. Véase Pierre Bourdieu *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991a), pp. 105-162 ["Lenguaje y poder simbólico", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*]; y Jacques Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
4. Matsuda escribe sobre la "violencia mortal que acompaña la degradación persistente de los que están subordinados..." y más adelante señala que "los mensajes del racismo, las amenazas, las difamaciones, los epítetos y los menosprecios racistas, todos golpean las tripas de aquellos que pertenecen al grupo que está en el punto de mira". *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, eds. Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado y Kimberlé Williams Crenshaw (Boulder: Westview Press, 1993), p. 23.
5. Véase una discusión más extensa de este punto en mi libro *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid, 2001.
6. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Nueva York: Oxford University Press, 1985), pp. 2-27.
7. Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, tr. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1983). Este texto fue originalmente publicado bajo el nombre *Le Scandale du corps parlant* (Éditions du Seuil, 1980).

8. Shoshana Felman, *The Literary Speech Act*, p. 94. Felman aporta una lectura excelente del humor y la ironía de Austin, mostrando cómo el problema reiterado del performativo "fallido" pone de manifiesto cómo el performativo está siempre acosado por un fallo del que no puede dar cuenta. El performativo funciona de forma que ninguna convención puede gobernar por completo, y que ninguna intención consciente puede determinar enteramente. Esta dimensión inconsciente de cada acto emerge en el texto de Austin como la tragicomedia del performativo fallido. En un momento dado, Felman cita a Lacan: "El fallo puede definirse como aquello que es sexual en cada acto humano" (1983: 110).
9. Tricia Rose presenta un análisis cultural detallado de la música rap complicando su relación con la violencia. Véase Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America* (Hanover, NH: New England University Press, 1994). George Lipsitz analiza de un modo brillante cómo la censura del rap es un esfuerzo para regular y destruir la memoria cultural. Véase George Lipsitz, "Censorship of Commercial Culture: Silencing Social Memory and Suppressing Social Theory", documento del autor. Esta comunicación se presentó en la conferencia del Getty Center sobre "Censorship and Silencing" en Los Ángeles, diciembre de 1995.
10. Gottlob Frege propuso una distinción entre el uso y la mención de ciertos términos, sugiriendo que es posible referirse a un término, es decir, mencionarlo, sin usarlo. Esta distinción no afecta al lenguaje de odio, puesto que aquellos ejemplos en los que es "mencionado" siguen siendo un tipo de uso. Véase "Sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1984.

[b] *(N. de los T.)* "Queer" hace referencia a cualquier sexualidad no heterocentrada, y a la propia crítica del sistema heterocentrado. El uso que hacen de este término los militantes queer de los años noventa es un ejemplo de reapropiación de un término injurioso por parte de la propia comunidad insultada (maricas, bolleras, trans, etc.). En castellano también se traduce por "raro", pero así se pierde el carácter insultante que tiene en inglés.

11. Véase Catharine MacKinnon, *Only Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) y Rae Langton, "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, n.º 4 (otoño de 1993), pp. 293-330.
12. Catharine MacKinnon, *Only Words*, p. 21.
13. Véase la introducción de Matsuda a *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, eds. Mari Matsuda, Richard Delgado, Charles Lawrence III y Kimberlé Crenshaw (Boulder: Westview Press, 1993).
14. Véanse los argumentos de Patricia Williams sobre el poder constructivista de los actos de habla racistas en *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 236.
15. Véase una discusión en profundidad de "palabras combativas" y un argumento interesante sobre la Primera Enmienda en Kent Greeawalt, *Fighting Words: Individual, Communities, and Liberties of Speech* (Princeton, Princeton University Press, 1995).
16. Op-Ed, *The New York Times*, 2 de junio de 1995.
17. Véase Georges Lipsitz, "Censorship and Commercial Culture...".
18. Para una explicación más detallada de la teoría de la interpretación de Althusser, véase mi artículo "La conciencia nos hace a todos sujetos" que apareció por primera vez en *Yale French Studies*, n.º 88 (invierno de 1995), pp. 6-26, y se publicó después en mi libro *Mecanismos psíquicos del poder* (capítulo 4).
19. Véase una excelente perspectiva general de los debates actuales sobre el estatuto lingüístico de la convención en *Rules and Conventions: Literature, Philososphy, Social Theory*, ed. Mette Hjort (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992). En particular, véase en este volumen el artículo de Claudia Brodsky Lacour "The Temporality of Convention: Convention Theory and Romanticism". El libro de David K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) es central en casi todas las discusiones analíticas post-austinianas. Stanley Cavell expone un argumento convincente para acercar el punto de vista de Austin acerca del lenguaje a una dirección wittgensteiniana, extendiendo de una manera implícita la noción de "convención" a una visión más amplia del lenguaje ordinario. Cavell defiende a Austin contra aquellos que querrían oponer una visión literaria del lenguaje a la visión austiniana. Véase Cavell, S., "What Did Derrida Want of Austin?", en *Philosophical Passages: The Bucknell Lectures in Literary Theory* (Cambridge, UK: Basil Blackwell, 1995), pp. 42-65. Véase también una discusión similar en el artículo de Cavell, "Counter-Philosophy and the Pawn of Voice", en *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994) pp. 53-128.
20. Esta característica de la iteración austiniana lleva a Shoshana Felman a comparar la obra de Austin a la de Lacan. Véase Felman, *The Literary Speech Act*, capítulo IV. Sobre la indiferencia de la convención con respecto al "Yo" que ella hace posible, véase la discusión de Felman sobre Emile Benveniste, pp. 13-22.
21. J. G. A. Pocock, en su artículo "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech", propone una visión similar que subraya que es "el carácter imperfecto de los enunciados verbales el que hace posible la respuesta y la comunicación humanas", en Michael J. Shapiro, *Language and Politics* (Nueva York: New York University Press, 1984), pp. 25-43.
22. Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse", en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 71.
23. Por supuesto, Habermas, entre otros, hará una extrapolación a partir de este punto fundamentalmente heideggeriano para afirmar que participamos en una comunidad universal de clases que están presupuestas en cada acto de habla, pero éste es un argumento que resulta bastante alejado de nuestra presente consideración. Una afirmación más limitada y plausible sería aquella según la cual el contexto social es inherente al lenguaje. Sobre cómo los contextos sociales se vuelven inherentes a los usos literarios del lenguaje y el habla, véase el excelente ensayo de William F. Hanks, "Notes on Semantics in Linguistic Practice", en *Bourdieu: Critical Perspectives*, eds. Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 139-154.

24. El trabajo de Stanley Cavell sobre J. L. Austin parece ser una excepción importante a esta regla. Cavell afirma que el intento de atribuir una intención determinada al acto de habla malinterpreta el punto de vista de Austin según el cual esas intenciones no son tan importantes como las convenciones que dan al acto ilocucionario su poder vinculante.

Véase Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy, op. cit.*, para una versión elaborada este punto de vista. Interesante es también su lectura de la cuestión de la seriedad en Austin.

25. Heidegger escribe que esa historicidad no es sólo una operación inmanente de la historia, sino su operación esencial, y afirma, tomando precauciones contra una reducción de la historicidad a una suma de momentos: "El Dasein no existe como la suma de Experiencias actuales momentáneas que aparecen y desaparecen sucesivamente [...] el Dasein no cubre un tramo o un trecho "de vida" [...] con sus actualidades momentáneas. Se extiende a sí mismo de tal manera que su propio Ser se constituye de antemano como un alargamiento". Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* Tecnos, Madrid, 2001, p. 442. Hans-Georg Gadamer subraya que esta historicidad no está ligada al momento al que parece pertenecer. En una relectura de Heidegger, Gadamer afirma: "El movimiento histórico de la vida humana consiste en el hecho de que nunca está completamente ligada a un punto de vista, y por lo tanto, nunca puede tener un horizonte completamente cerrado". Gadamer, *Verdad y Método,* en *Obras completas* (Salamanca: Sígueme, 2002), p. 210.

26. Cathy Caruth señala que el "trauma no se experimenta meramente como una represión o una defensa, sino como un retraso temporal que transporta al individuo más allá del momento del *shock*. El trauma es el sufrimiento repetido del acontecimiento", en "Psychoanalysis, Culture, and Trauma", *American Imago,* 48. 1 (primavera de 1991), p. 6. Véase también Shoshana Felman y Dori Laub, M. D., *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (Nueva York: Routledge, 1992).

1 Actos ardientes, lenguaje ofensivo

El título *Cómo hacer cosas con palabras* de J. L. Austin cuestiona la performatividad al preguntarse qué quiere decir que "las cosas pueden hacerse con palabras"[1]. El problema de la performatividad queda de este modo vinculado a la cuestión de la transitividad. ¿Qué significa que una palabra pueda no sólo nombrar, sino en cierto sentido realizar, y en concreto realizar lo que nombra? Por una parte, puede parecer que la palabra –por el momento no sabemos de qué palabra o de qué clase de palabra se trata– efectúa lo que nombra; en este caso el "qué" de "lo que nombra" sigue siendo diferente del nombre mismo y de la realización de ese "qué." Después de todo, el título de Austin cuestiona cómo hacer *con* palabras, sugiriendo que las palabras tienen una función instrumental para hacer cosas. Por supuesto, Austin distingue entre actos de habla ilocucionarios y perlocucionarios, entre las acciones que se realizan en virtud de las palabras, y las acciones que se realizan como consecuencia de las palabras. La distinción es complicada y no siempre resulta estable. Desde un punto de vista perlocucionario, las palabras sirven de forma instrumental para llevar a cabo ciertas acciones, pero no son en sí mismas las acciones que contribuyen a realizar. Esta forma del performativo sugiere que las palabras y las cosas que se hacen no son, en sentido alguno, lo mismo. Pero desde un punto de vista ilocucionario, siempre según el análisis de los actos de habla de Austin, el nombre realiza *él mismo*, y en el curso de esa realización se convierte en una cosa hecha. En el caso del ilocucionario, la declaración constituye el acto de habla y al mismo tiempo es la puesta en palabras de un acto. Un acto al que no se puede pedir un "referente", puesto que el efecto del acto de habla consiste en no referirse a nada más allá de sí mismo, en realizar él mismo, produciendo así un extraño efecto de inmanencia lingüística.

El título *Cómo hacer cosas con palabras* sugiere que existe un tipo de acción perlocucionaria, un dominio de cosas hechas, y un campo instrumental de "palabras". Más aún, este título invita a pensar que existe una deliberación que precede a la acción, y que las palabras son distintas de las cosas que hacen.

Pero, ¿qué ocurre si leemos el título haciendo hincapié en las formas ilocucionarias de habla, preguntándonos más bien qué podría significar para una palabra "hacer" algo, de forma que la acción tuviera un sentido menos instrumental que transitivo? ¿Qué podría querer decir que una cosa puede "ser hecha" por una palabra o, en ese sentido, que una cosa puede ser "deshecha" por una palabra? En tal caso, ¿dónde y cómo llegaría esa cosa a separarse de la palabra a través de la que es hecha o deshecha, y dónde y cómo la relación entre palabra y cosa resultaría indisoluble? Si, en este sentido, se puede decir que una palabra puede "hacer" una cosa, entonces parece que la palabra no sólo significa algo, sino que este significado sería un efecto de la cosa. Parece que el significado de un acto performativo se deriva de esta aparente coincidencia entre significado y realización.

Y sin embargo parece que esta cualidad de "acto" del performativo es ella misma un logro de un orden distinto; De Man habría puesto el dedo en la llaga al preguntarse si no utilizamos un tropo al afirmar que el lenguaje "actúa", que el lenguaje se da en series de actos distintos, y que su función primaria podría ser esta actuación periódica. Me parece que la traducción corriente de la idea de Nietzsche sobre la relación metaléptica entre el que realiza la acción y los hechos reposa en una cierta confusión acerca del estatus de los "hechos". Nietzsche afirma que ciertas formas de moralidad requieren un sujeto e instituyen un sujeto como

consecuencia de esta necesidad. Se sitúa al sujeto antes de los hechos para poder asignarle culpa y responsabilidad con respecto a los efectos dolorosos de una cierta acción. Cuando alguien resulta herido, el vocabulario que surge para moralizar ese dolor identifica a un sujeto como el organizador intencional de este acto hiriente. Nietzsche interpreta este gesto, en primer lugar, como la moralización que establece una equivalencia entre el dolor y la ofensa, y, en segundo lugar, como la producción de un dominio de efectos dolorosos teñidos de una hipotética intención. En ese momento no sólo se fabrica al sujeto como origen primero y causal del efecto doloroso que es representado en forma de ofensa, sino que además la acción cuyos efectos son ofensivos no se considera ya como una acción, ni la presencia constante de "una actividad", sino que se reduce a un "acto singular".

Me voy a referir a un párrafo de *La genealogía de la moral* que se interpreta normalmente subrayando cómo el actor se sitúa retroactivamente antes de los hechos; pero observemos que existe una resolución moral de "una acción" continua en el marco de un "hecho" periódico, que es simultánea al hecho de situar al actor retroactivamente antes de los hechos: "no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; 'el agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo"[2]; "*es gibt kein 'Sein' hinter dem Tun, Wirken, Werden; 'der Täter' ist zum Tun blos hinzugedichtet –das Tun is alles*". En alemán, no se hace referencia al "acto" *–die Tat–* sino solamente al "hacer" *–das Tun–*, y a la palabra culpable o malhechor, *der Täter*, que se traduce simplemente como un "agente"[3]. Aquí los términos a través de los que la "acción" se añade ficticiamente (*hinzugedichtet*), retroactivamente como el efecto intencional de un "sujeto", imponen la noción de un "agente" previo

en tanto que malhechor. Más aún, para poder atribuir responsabilidad al sujeto, se fija imaginariamente un origen de la acción que reside en el sujeto. En el lugar del "agente" aparece la restricción jurídica y gramatical del pensamiento a través de la que el sujeto es construido primero y ante todo como el causante responsable de un hecho ofensivo. Se establece así una causalidad moral entre el sujeto y su acto de manera que ambos términos quedan separados de una "acción" temporalmente más extensa que parece ser anterior y ajena a estas condiciones morales.

Para Nietzsche, el sujeto aparece solamente como una consecuencia de una exigencia de responsabilidad; un conjunto de efectos dolorosos se ven así asumidos por un marco moral y por un agente intencional, un marco moral que opera a través de una cierta economía de producción y de eficiencia paranoica. *La cuestión acerca de quién es responsable de una ofensa dada precede e inicia al sujeto, el sujeto mismo se forma como resultado de la nominación para venir a ocupar este espacio gramatical y jurídico.*

En un cierto sentido, para Nietzsche el sujeto cobra existencia únicamente dentro de las exigencias de un discurso moral en torno a la responsabilidad. Las exigencias de la culpa interpretan al sujeto como la "causa" de un acto. En este sentido, no puede haber sujeto sin acto condenable, de la misma manera que no puede haber "acto" al margen de un discurso sobre la responsabilidad y, según Nietzsche, sin una institución de castigo.

Pero parece que la interpretación de la formación del sujeto que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* pone de manifiesto un elemento de su propia imposibilidad. Porque si el "sujeto" cobra vida a través de la acusación, invocado en tanto que origen de una acción ofensiva, entonces parecería que la acusación debería venir de una interpela-

ción performativa que precede al sujeto, una interpelación que presupone la operación anterior de un habla eficaz. Pero ¿quién emite este juicio formativo? Si hay una institución de castigo en la que se forma el sujeto, ¿no existiría también una figura de la ley que condena performativamente al sujeto a la existencia? ¿Pero no implicaría esto que Nietzsche postula un sujeto anterior y más poderoso? El propio lenguaje de Nietzsche elude este problema afirmando que "*der Täter ist zum Tun blos hinzugedichtet*". Esta construcción del verbo en forma pasiva "*hinzugedichtet*" que se añade, se agrega o se aplica de una forma ficticia o poética no deja claro quién o qué es lo que realiza una formación de tal trascendencia.

Si, cuando se produce un daño, se atribuye tardíamente el origen del acto a un sujeto y se atribuye después el acto al sujeto en tanto que efecto, esta doble atribución se confunde con una tercera: la atribución de la consecuencia ofensiva al sujeto en tanto que acto que le pertenece. ¿Es preciso postular un sujeto, y establecer el carácter singular y diferenciado del acto mismo así como la eficacia con la que el acto produce un daño para poder establecer esta consecuencia ofensiva en el dominio de la responsabilidad? Si la ofensa se puede referir a un acto preciso, entonces puede ser considerada como objeto de un acto judicial: puede presentarse ante los tribunales y ser considerada como responsable. Pero el hecho de referir la ofensa al acto de un sujeto privilegiando así el espacio jurídico como lugar de negociación social de la ofensa, ¿no dificulta de algún modo el análisis acerca de cuáles son las formas precisas a través de las que el discurso produce la ofensa tomando al sujeto y a su acto de habla como el punto de partida adecuado? Y cuando son las palabras las que hieren, utilizando aquí la expresión de Richard Delgado, ¿cómo

debemos comprender la relación que existe entre la palabra y el daño? Si no se trata de una relación causal, ¿se trataría entonces de un tipo de transitividad discursiva cuya historicidad y cuya violencia deben ser especificadas? ¿Cuál es la relación que existe entre esta transitividad y el poder de herir?

En su admirable ensayo *Derecho, narración y violencia*, Robert Cover describe la violencia de la interpretación legal como "la violencia que los jueces, en tanto que instrumentos de un Estado-Nación moderno, utilizan"[4]. "Los jueces –sugiere Cover– reparten el dolor y la muerte, porque cuando el juez interpreta, utilizando el concepto de castigo, también actúa –a través de otros– para dominar, herir, dejar indefenso, o incluso matar al prisionero" (tengamos en cuenta las desafortunadas consecuencias del feminismo liberal cuando decide legislar lo femenino en tanto que universal). El análisis de Cover es importante con relación a la cuestión de la persecución legal del lenguaje de odio precisamente porque subraya el poder del sistema jurídico para ejercer la violencia por medio del habla. Los defensores de la persecución del lenguaje de odio se han visto obligados a modificar su análisis para reconocer que diferentes agentes del gobierno y de sus poderes gubernamentales ejercen el poder de dañar con palabras. De hecho, se establece una analogía entre la acción estatal y la acción civil de modo que se considera que ambas acciones tienen el poder de negar derechos y libertades protegidos por la Cláusula de Protección Igualitaria de la Constitución. Como consecuencia, uno de los obstáculos con el que se encuentran los esfuerzos actuales para penalizar legalmente el lenguaje de odio es que la "doctrina de la acción estatal" da derecho a recurrir a los tribunales bajo la Cláusula de Protección Igualitaria en tales casos, dando por hecho que sólo

los gobiernos pueden ser agentes de tratamiento de una ofensa que tiene como consecuencia la privación de derechos y libertades[5]. Para poder afirmar que los ciudadanos pueden de una forma efectiva privarse *unos a otros* de tales derechos y libertades a través de palabras hirientes es preciso superar las restricciones que impone la doctrina de la acción estatal[6].

Mientras Cover destaca el poder *jurídico* para causar dolor por medio del lenguaje, la jurisprudencia reciente toma distancia con respecto a la idea de la violencia interpretativa llevada a cabo por las Naciones-Estado, para aproximarse a visiones según las cuales son los propios sujetos-ciudadanos los que ejercen la violencia sobre ciertos miembros de grupos minoritarios. Este desplazamiento supone no solamente considerar a los ciudadanos como capaces de actuar como lo hacen los Estados, sino también que el poder estatal se reinterpreta como un poder que los sujetos-ciudadanos ejercen. Al "poner entre paréntesis" la doctrina de la acción estatal, los defensores de la penalización jurídica del lenguaje de odio podrían también haber puesto entre paréntesis una comprensión crítica del poder estatal, reubicando ese poder en la agencia y en el efecto del sujeto-ciudadano. De hecho, si la penalización legal del lenguaje de odio fuera arbitrada por el Estado, en forma de sistema jurídico, tácitamente se imaginaría el Estado como un instrumento neutral de aplicación de la ley. Por lo tanto, la "puesta entre paréntesis" de la doctrina de la acción estatal podría implicar al mismo tiempo una suspensión de la visión crítica sobre el poder y la violencia estatales en el sentido evocado por Cover, así como un desplazamiento de ese poder a los ciudadanos y a la ciudadanía, que serían imaginados como unos sujetos soberanos cuyo lenguaje llevaría consigo el

poder de operar como lo hace el poder estatal privando a los otros "soberanos" de derechos y libertades fundamentales[7].

Al desplazar el acento del daño hecho por el Estado al daño hecho por el ciudadano y por las instituciones no-estatales contra los ciudadanos, se produce una reevaluación de la cuestión de cómo el poder opera en y a través del discurso. Cuando las palabras que hieren no son las acciones del Estado-nación, cuando se apela al arbitrio del Estado-nación y de su sistema jurídico para resolver tales demandas de unos ciudadanos con respecto a otros, ¿cómo cambia el análisis de la violencia de las palabras? La violencia que perpetran los tribunales ¿se basa inconscientemente en las políticas que presuponen la justicia y la eficacia de los tribunales al juzgar los casos del lenguaje de odio? ¿Y hasta qué punto aumenta el potencial de violencia estatal en la medida en que la doctrina de la acción estatal es puesta entre paréntesis?

La visión de Austin de la performatividad presupone un sujeto soberano: la imagen de alguien que habla, y que al hablar realiza lo que él o ella dice como un juez u otro representante de la ley. Un juez pronuncia una sentencia y ese pronunciamiento es el acto por el cual la sentencia se vuelve vinculante, siempre que el juez sea un juez legítimo y que las condiciones de eficacia del acto de habla se cumplan. El que utiliza un performativo de forma efectiva opera de acuerdo con un poder indiscutible. El médico que ve nacer un bebé y dice "es una niña" comienza la larga cadena de interpelaciones a través de las que la niña es efectivamente "feminizada": el género se repite ritualmente, y está repetición genera un riesgo de fallo y al mismo tiempo causa el efecto solidificado de la sedimentación. Kendall Thomas hace un análisis similar cuando afirma que el

sujeto está desde siempre "racializado", transitivamente racializado desde el comienzo por agencias reguladoras[8]. El poder de "racializar" así como el poder de producir el género precede "al que" habla con tal poder, y aun así el que habla parece tener tal poder.

Si la performatividad requiere un poder de llevar a cabo o de efectuar lo que uno nombra, ¿quién es "el que" tiene tal poder; cómo pensar ese poder? ¿Cómo dar cuenta de la *palabra ofensiva* dentro de este marco, de la palabra que no sólo nombra un sujeto social, sino que construye ese sujeto al nombrarlo, a través de una violenta interpelación? ¿Se trata del poder de un "individuo" para llevar a cabo tal ofensa a través de la realización de un nombre ofensivo, o se trata más bien de un poder que crece con el tiempo, de un poder que se disimula en el momento en que un único sujeto pronuncia estos términos ofensivos? ¿*Cita* los términos el que habla o la que habla cuando los utiliza, colocándose de este modo como el autor y estableciendo simultáneamente el estatus derivado de esa autoría? ¿No se invoca mágicamente la comunidad y la historia de los hablantes en el momento en que la enunciación se pronuncia? Y cuando el enunciado provoca un daño, ¿es el enunciado o el hablante la causa del daño, o es que el enunciado realiza su ofensa mediante una transitividad que no se puede reducir a un proceso ni intencional ni causal que se origine en un sujeto singular?

¿Pero no es precisamente ésa la operación de la iterabilidad o de la citacionalidad: *esa operación de metalepsis por la cual el sujeto que "cita" el performativo es temporalmente producido como el origen ficticio y tardío de la performatividad misma*? Una larga cadena de interpelaciones ofensivas movilizan al sujeto que emite las palabras socialmente ofensivas: el sujeto adquiere de forma provisional

un estatuto al citar el enunciado, al realizarse como origen de la enunciación. El sujeto-efecto, sin embargo, es la consecuencia de esa misma citación; es derivado, es el efecto de una metalepsis tardía por medio de la cual la herencia de la interpelación invocada se disimula en forma de sujeto y de "origen" de su enunciado. Si el enunciado debe considerarse como objeto de persecución judicial, ¿dónde y cuándo debería dar comienzo esa persecución; y dónde y cuándo debería terminar? ¿No sería esto como intentar perseguir una historia que a causa de su temporalidad no puede ser convocada a juicio? Si la función del sujeto en tanto que origen ficticio es ocluir la genealogía por la que el sujeto se forma, el sujeto es también postulado para hacerse responsable de esa historia que el sujeto disimula; de este modo, la *juridicalización* de la historia se consigue precisamente a través de la búsqueda de sujetos a los que perseguir, sujetos que puedan ser considerados como responsables, y resolver así de una manera provisional el problema de una historia esencialmente imposible de perseguir.

Esto no quiere decir que los sujetos no deben ser perseguidos por sus palabras ofensivas; al contrario, pienso que existen ocasiones en las que deben ser perseguidos. ¿Pero qué es exactamente lo que se persigue cuando la palabra ofensiva llega a juicio y puede ser final o completamente perseguida?

Parece evidente que esas palabras son indiscutiblemente verdaderas y que debemos oponernos vehementemente contra el lenguaje de odio, contra el lenguaje racista, misógino u homófobo. ¿Pero modifica nuestra concepción de lo que significa oponerse al poder que tiene el lenguaje para herir el hecho de comprender de dónde el lenguaje obtiene ese poder? ¿Debemos aceptar la noción según la

cual el lenguaje ofensivo puede ser atribuido a un sujeto y a un acto singular? ¿Qué es lo que perdemos en el análisis político de la ofensa si aceptamos una tal restricción jurídica del pensamiento –es decir, las exigencias gramaticales de la responsabilidad– como punto de partida? De hecho, cuando el discurso político se ve reducido por completo al discurso jurídico, el significado de la oposición política corre el riesgo de quedar reducido al acto de la persecución judicial.

¿Cómo se limita el análisis de la discursividad histórica del poder, de manera inconsciente, al tomar como punto de partida de tal análisis al sujeto? Mediante una construcción claramente teológica se da a entender que el sujeto, postulado como origen causal del acto performativo, genera aquello que nombra; más aún, este sujeto dotado de poderes divinos es un tipo de sujeto para el que el nombre mismo tiene un carácter generativo. Según la interpretación bíblica del performativo "Hágase la luz", parece que en virtud del poder de un sujeto o de su voluntad se hace realidad aquello que se nombra. Aunque la frase se da en forma subjuntiva, podría clasificarse como un performativo "enmascarado" en el sentido de Austin. Derrida, en su reformulación crítica del performativo, señala claramente con respecto a Austin que este poder no es función de una voluntad creadora ni originaria sino que tiene siempre un carácter derivado:

> Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado "codificado" o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como 'cita'? [...] En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero, desde luego, no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de la enunciación[9].

¿En qué medida gana el discurso la autoridad de llevar a cabo lo que nombra al citar las convenciones lingüísticas de la autoridad, convenciones que son ellas mismas legados de la citación? ¿Aparece el sujeto como el autor de sus efectos discursivos en la medida en que la práctica citacional por la que él o ella está condicionado y movilizado pasa desapercibida? ¿Es posible que la producción del sujeto en tanto que creador de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta citacionalidad disimulada?

Si un performativo tiene éxito de forma provisional (e intuyo que el "éxito" es siempre y exclusivamente provisional), no es porque una intención gobierne la acción del lenguaje con éxito, sino solamente porque la acción se hace eco de acciones anteriores, *acumulando la fuerza de la autoridad por medio de la repetición o de la citación de un conjunto de prácticas anteriores de carácter autoritario*. No se trata simplemente de que el acto de habla ocurra *dentro* de la práctica, sino que el acto mismo es una práctica ritualizada. Esto significa que un performativo "funciona" en la medida en que al mismo tiempo saca partido de –y enmascara– las convenciones constitutivas que lo movilizan. En este sentido, ningún término ni ninguna afirmación pueden funcionar performativamente sin acumular y disimular simultáneamente la historicidad de la fuerza.

Cuando el término ofensivo hiere (y permítanme dejar claro que pienso que lo hace), lleva a cabo el daño precisamente a través de la acumulación y la disimulación de su fuerza. Lo que hace en realidad el hablante que pronuncia un insulto racista es citar ese insulto, estableciendo una comunidad lingüística con una historia de hablantes. Esto

significa que precisamente la iterabilidad por medio de la que un performativo realiza el daño genera una dificultad permanente para identificar la responsabilidad final de tal daño con un sujeto o con su acción.

* * *

En dos casos recientes, el Tribunal Supremo ha reconsiderado la distinción entre lenguaje protegido y no protegido con relación al fenómeno del "lenguaje de odio". ¿Deben interpretarse ciertas formas de habla individual como "palabras que agreden", y en ese caso, deben considerarse de un modo apropiado como un tipo de lenguaje no protegido por la Primera Enmienda? En el primer caso, *R. A.V. v. St. Paul, 112 S. Ct.2538, 120 L. Ed. 2d 305* (1992), el ayuntamiento de la ciudad de St. Paul aprobó la ordenanza, en la que se podía leer:

> Cualquiera que ponga en una propiedad privada o pública un símbolo, un objeto, una apelación, un calificativo o un *graffiti*, incluida (pero no limitado a) una cruz en llamas o una esvástica nazi, cosas que se sabe o de las que se tienen suficientes datos para saber que causan en los otros ira, preocupación o resentimiento, en función de la raza, el color, el credo, la religión o el género, comete un acto contra la ley y deberá ser considerado culpable de un delito menor[10].

Un adolescente blanco fue acusado por esta ordenanza después de haber quemado una cruz enfrente de una casa en la que vivía una familia negra. Los cargos fueron desestimados por el tribunal pero fueron restablecidos después por el Tribunal Supremo del Estado de Minnesota: se trataba de saber si en sí misma la ordenanza era "sustancialmente demasiado genérica y de contenido inaceptable". La defensa sostuvo que el hecho de quemar una cruz delante de la casa de una familia negra debía ser interpretado como un ejemplo de lenguaje protegido. Sin embargo el Tribunal Supremo anuló la decisión del tribunal con dos argumentos: en primer lugar, la cruz en llamas no podía considerarse como lenguaje protegido, sino que según el Tribunal Supremo, constituía un ejemplo de aquello que fue definido en el caso de *Chaplinsky contra New Hampshire*, 315 U.S. 568, 572 (1942) como "palabras que agreden"; y en segundo lugar, el alcance de la ordenanza era aceptable teniendo en cuenta "el enorme interés que el gobierno tiene en proteger la comunidad frente a las amenazas motivadas por prejuicios contra la seguridad y el orden público" (*Welfare of E. A. V., 464 N.W.2 507, 510 - Minn.* 1991).

El Tribunal Supremo de Estados Unidos revocó la decisión del Tribunal Supremo del estado de Minnesota, afirmando que la cruz en llamas no constituía un caso de "palabras que agreden", sino un "punto de vista" en el "mercado libre de ideas" y que tales "puntos de vista" quedan protegidos de forma categórica por la Primera Enmienda[11]. La mayoría de los miembros del Alto Tribunal (Scalia, Rehnquist, Kennedy, Souter y Thomas) sumaron a la primera una segunda razón que les permitirá declarar la ordenanza inconstitucional tomando a muchos abogados por sorpresa con esta contribución jurídica de carácter activista: los jueces limitaron severamente el alcance de la doctrina de las "palabras que agreden" al defender la posición según la cual dicha doctrina debía ser considerada como inconstitucional porque impone restricciones al uso del lenguaje basándose exclusivamente en el "contenido" del lenguaje o en "los sujetos a los que se dirige". Para poder

determinar si las palabras son palabras que agreden, no se puede hacer referencia ni al contenido ni al tema de lo que se dice.

Una conclusión con respecto a la cual los jueces parecían estar de acuerdo es que la ordenanza imponía limitaciones excesivas al ejercicio del lenguaje, dado que ciertos tipos de lenguaje que no parecían poder clasificarse según los parámetros de las palabras agresivas eran sin embargo prohibidos por la ordenanza. Pero mientras todos los jueces consideraban la ordenanza de Minnesota como excesivamente general, Scalia, Thomas, Rehnquist, Kennedy y Souter aprovecharon la oportunidad de esta revisión para limitar de forma drástica cualquier aplicación futura de la doctrina de las palabras agresivas. Lo que está en juego en el veredicto de la mayoría es no solamente cuándo y dónde el "lenguaje" es un componente de un acto hiriente de tal manera que el lenguaje pierde la protección que le garantiza la Primera Enmienda, sino también saber qué es lo que constituye el dominio mismo del "lenguaje".

Según una lectura retórica de esta decisión –a diferencia de una lectura que sigue convenciones establecidas de interpretación legal– podríamos entender que el tribunal afirma su poder lingüístico autorizado por el Estado para determinar lo que debe o no debe ser considerado como "lenguaje" y, en este proceso, lleva a cabo una forma potencialmente ofensiva de lenguaje jurídico. En adelante presentaré una lectura que considera no sólo la visión que da el tribunal acerca de cómo y dónde el lenguaje se convierte en ofensa, sino que tiene en cuenta también el potencial ofensivo de esta visión del lenguaje en un sentido general. Recordando el argumento de Cover según el cual las decisiones legales pueden entablar una relación entre el lenguaje y la violencia, consideramos que la decisión de lo que podrá o no ser entendido como lenguaje protegido constituirá ella misma un tipo de lenguaje, una forma de lenguaje que implica al Estado con respecto al poder discursivo con el que se inviste para regular, condenar o limitar dicho lenguaje.

En adelante llevaré a cabo una lectura del "lenguaje" en la que se articula la decisión contra la versión del "lenguaje" oficialmente limitado en tanto que contenido protegido en la decisión. El objetivo de este tipo de lectura no es tanto exponer un conjunto de estrategias retóricas contradictorias que operan en la decisión, sino más bien considerar el poder de ese dominio discursivo que no sólo produce lo que será considerado o no como "lenguaje", sino que regula también el territorio político de la contestación a través de la manipulación táctica de esa distinción. Más aún, me gustaría afirmar que las razones reales que dan cuenta del carácter ofensivo de esos actos, entendidos como lenguaje en un sentido general, son precisamente las que vuelven difícil la persecución judicial de tales actos. Por último, sugeriría que el lenguaje del tribunal lleva en sí mismo su propia violencia, y que la misma institución que se ve investida con la autoridad de juzgar el problema del lenguaje de odio pone de nuevo en circulación y devuelve ese odio en y a través de su propio lenguaje, a menudo utilizando el mismo lenguaje que intenta juzgar.

El veredicto de la mayoría, redactado por el juez Scalia, comienza por la construcción del acto de quemar la cruz; se suscita la cuestión de si este acto constituye una ofensa o no, de si puede o no ser considerado como "palabras que agreden" y de si comunica o no un contenido que queda, en el mejor o en el peor de los casos, protegido por la Primera Enmienda. La metáfora del incendio se repetirá varias veces en el veredicto, primero en el contexto donde la

cruz en llamas se interpreta como la expresión libre de un punto de vista en el mercado de ideas, y segundo, en el ejemplo de la quema de la bandera que podría considerarse como ilegal en el caso en que pretenda violar una ordenanza que prohíba encender fuego al aire libre, pero que no podría considerarse como ilegal si fuera la expresión de una idea. Más adelante Scalia cerrará el argumento haciendo referencia una vez más al fuego: "Que no haya error acerca de nuestra creencia de que quemar una cruz enfrente del jardín de alguien es un acto censurable". "Pero –continúa Scalia–, St. Paul tiene medios suficientes a su disposición para prever tal comportamiento sin echar la Primera Enmienda al fuego" (*R. A.V. v. St. Paul, 112 S. Ct. at 2550, 120 L. Ed. 2d en 326*).

Scalia compara de forma significativa el acto de quemar la cruz con aquellos que defienden la ordenanza, puesto que ambos encienden fuegos, pero mientras que el fuego del que quema cruces es un tipo de lenguaje constitucionalmente protegido, el lenguaje de los que dictan la ordenanza se imagina como la incineración de la libertad de expresión. Esta analogía sugiere que la ordenanza en sí misma es un tipo de cruz en llamas. Scalia se aprovecha de las implicaciones destructivas de la cruz en llamas para subrayar su argumento según el cual la ordenanza misma es destructiva. La metáfora señala así el carácter destructivo de la cruz en llamas que la decisión niega de una forma efectiva, el carácter demoledor del acto que ha sido elevado al rango de moneda verbal protegida en el mercado de ideas.

El tribunal intercambia el lugar de la ordenanza y el lugar de la quema de la cruz, al mismo tiempo que imagina la Primera Enmienda en analogía con la familia negra y con su casa, que en el curso de la escritura judicial se ha convertido en un simple "jardín de la entrada". La eliminación de los significantes "negro" y "familia" de la figura del demandante es importante puesto que niega la dimensión del poder social que construye al así llamado hablante y al oyente del acto de habla en cuestión, es decir de la cruz en llamas. Al mismo tiempo, esta eliminación niega la historia racista de la convención de quemar una cruz del Ku Klux Klan, que marcaba, seleccionaba como objetivo y presagiaba un acto de violencia que habría de cometerse contra un domicilio determinado. Scalia se imagina a sí mismo extinguiendo completamente el fuego que la ordenanza ha encendido y que ha sido reavivado con la Primera Enmienda. De hecho, comparado con el acto que se considera como "censurable" de quemar una cruz en el jardín delantero "de alguien", la ordenanza misma parece perturbar en mayor medida, amenazando con quemar el libro de la ley que Scalia debe defender. De este modo, Scalia se defiende a sí mismo en tanto que oponente de todos aquellos que prenderían fuego a la Constitución, es decir, de pirómanos de un tipo aún más peligroso[12].

Los abogados que defendieron la legalidad de la ordenanza basaron su apelación en la doctrina de las palabras agresivas. Esta doctrina, formulada en el caso de *Chaplinsky contra New Hampshire, 315 U.S. 568, 572* (1942), afirmaba que los actos de habla no protegidos por la Constitución son aquellos que no son esenciales para la comunicación de ideas: "Tales enunciados no son parte esencial de la exposición de ideas, y tienen tan escaso valor social en el camino a la verdad, que cualquier beneficio que se pueda derivar de ellos se ve claramente compensado por el interés social hacia el orden y la moralidad". Scalia pretende que esta frase legitima la siguiente afirmación: "Las características no protegidas de las palabras son, a pesar de su carácter verbal, esencialmente un elemento no-lingüístico

de la comunicación" *(R. A.V. v. St. Paul, 112 S. Ct. en 2545, 120 L. Ed 2d en 319)*. Al intentar proteger todos los contenidos de la comunicación de la prohibición, Scalia establece una distinción entre el contenido y el vehículo de expresión; y considerará este último como el que podrá ser objeto de prohibición, y no el primero. Scalia añade: "Las palabras agresivas son por lo tanto análogas a una banda sonora ruidosa". Lo que es ofensivo entonces es el sonido, no el mensaje, de hecho, "el gobierno podría no regular el uso del lenguaje basándose en la hostilidad –o el favoritismo– hacia el mensaje subyacente expresado".

La conexión entre el poder significante de la cruz en llamas y la nueva distinción crítica de carácter regresivo de Scalia entre lo que es y lo que no es un elemento del lenguaje en la comunicación no aparece en el texto[13]. Scalia presupone que la quema de la cruz es un mensaje, una expresión de un punto de vista, una discusión de un "tema" o de un "contenido": en resumen, que el acto de quemar la cruz se puede traducir por completo y de forma exhaustiva en un acto de habla constatativo. El hecho de quemar la cruz en el césped de la familia negra aparece así como estrictamente análogo –y, por lo tanto, moralmente equivalente– a un individuo que hablara en público sobre si debe o no debe haber un impuesto de cincuenta céntimos en la gasolina. Significativamente, Scalia no nos dice lo que la cruz diría si pudiera hablar, sino que insiste en que lo que la cruz en llamas hace es expresar un punto de vista, hablando de un contenido que es abiertamente controvertido, pero que por esa misma razón no debe ser objeto de prohibición. Por lo tanto, la defensa de la cruz en llamas en tanto que defensa de la libertad de expresión reposa sobre una analogía no articulada entre ese acto y un debate público. El lenguaje no es un acto, una acción o una ofensa, incluso si se trata del enunciado de una serie de "contenidos" que tienen la capacidad de ofender[14]. La ofensa se interpreta así como un daño registrado al nivel de la sensibilidad, lo que quiere decir que ese tipo de ofensa constituye uno de los riesgos del uso libre del lenguaje.

El hecho de que la cruz arda en llamas, cosa que constituye una destrucción de carácter pirómano, no se considera como un signo de la intención de reproducir esa destrucción incendiaria en el lugar de la casa o de la familia. Se ignora asimismo la correlación histórica que existe entre la cruz en llamas y el modo en el que una comunidad, una familia o un individuo son marcados como objetos de una violencia futura. ¿En qué proporción ese acto incendiario se puede traducir en una proposición declarativa o constatativa? ¿Y cómo podríamos saber exactamente qué tipo de afirmación constatativa realiza la cruz en llamas? Si la cruz es la expresión de un punto de vista, ¿se trata de una declaración como en el caso de "opino que los negros no deberían vivir en este barrio", o incluso "opino que es necesario utilizar la violencia contra los negros", o se trata más bien de un performativo perlocucionario, como en los imperativos o de los mandatos que toman la forma de "quema" o "muere"? ¿Se trata de una orden que ejerce su poder de forma metonímica no sólo en el sentido de que el fuego recuerda incendios anteriores que han servido para marcar a los negros como objetivos de la violencia, sino también en el sentido de que se entiende que el fuego puede ser transferible de la cruz a aquel que ha sido marcado con una cruz en llamas? Existe una relación histórica entre la cruz en llamas y el hecho de prender fuego tanto a las personas como a sus propiedades. Por tanto, desde esta perspectiva, la cruz en llamas asume el carácter de una alocución directa así como de una amenaza y, en tanto que amenaza, se

interpreta o bien como el momento incipiente de una acción ofensiva o bien como la afirmación de una intención de herir[15].

Aunque el juez Stevens estuvo de acuerdo con la decisión de revocar la ordenanza de Minnesota, aprovechó esta situación para reprender al juez Scalia por limitar la doctrina de las palabras agresivas. Stevens examina casos especiales en los que se puede prohibir una cierta conducta mediante leyes especiales. Así, por ejemplo, notemos en la cita siguiente la ausencia de toda mención de la cruz en llamas, al mismo tiempo que la figura del fuego se desplaza a una serie de ejemplos que efectivamente transfieren la necesidad de protección *contra el lenguaje racista* a la necesidad de protección *contra la protesta pública contra el racismo.* Incluso en la defensa de Stevens de la prohibición de esta conducta emerge la figura fantasmática de la amenaza de disturbios:

> Encender un fuego cerca de un depósito de armas o de un tanque de gasolina resulta especialmente peligroso; esta conducta puede ser castigada de forma más severa que el hecho de quemar basura en un campo baldío. Amenazar a alguien a causa de su raza o sus creencias religiosas puede ocasionar traumas especialmente graves así como desencadenar disturbios. Del mismo modo, amenazar a un funcionario de alto rango puede ocasionar desórdenes sociales importantes. Tales amenazas pueden ser castigadas de forma más severa que las amenazas contra alguien en virtud de su pertenencia, por ejemplo, a un equipo deportivo. *R. A.V. v. St. Paul, 112 S. Ct. at 2561 L Ed. 2d at 340.*

Como podemos observar, la cruz en llamas no aparece en la lista de fuegos que se mencionan aquí. En lugar de

esa escena, se nos pide que imaginemos primero a alguien que enciende un fuego cerca de un tanque de gasolina, y después un incendio más inocuo en un campo baldío. Pero a través de este campo baldío, entramos en el campo metafórico de la pobreza y de la propiedad, que parece servir de transición invisible a la cuestión del color de la piel[16] introducido en la frase "amenazar a alguien a causa de su raza o sus creencias religiosas...". Pero decir "a causa de su raza" no es lo mismo que decir "por su raza", dejando de este modo abierta la posibilidad de pensar que la raza pueda causalmente inducir a la amenaza. La amenaza parece cambiar de dirección cuando Stevenss elabora una segunda causalidad: esta amenaza "puede ocasionar traumas especialmente graves así como desencadenar disturbios", en ese momento no resulta claro si la amenaza que merece la prohibición de la conducta se refiere a la amenaza "a alguien a causa de su raza o sus creencias religiosas" o a los disturbios que esta amenaza puede desencadenar. La frase siguiente sugiere que es más urgente autorizar medidas que permitan controlar a los que causan disturbios que a aquellos que amenazan a la "persona" –en este caso una mujer– "a causa de su raza...". Tras mencionar la "irrupción de disturbios", la frase continúa con "amenazar a un funcionario de alto rango puede ocasionar desórdenes sociales importantes...", como si el trauma racial hubiera conducido a un disturbio y finalmente a un ataque contra funcionarios de alto rango.

Esta argumentación inesperada de los jueces puede interpretarse como una inversión paranoica de la narración original de la quema de la cruz. Aunque la narración original no se menciona en ningún momento, sus elementos se ven redistribuidos a través de los ejemplos; el fuego que representaba la amenaza "original" contra la familia negra rea-

parece primero bajo la forma de un incendio contra una fábrica, después en un campo baldío, y por último vuelve a presentarse tácitamente en el disturbio que ahora parece ser la consecuencia de un trauma y constituir una amenaza contra los funcionarios públicos. El fuego que constituía inicialmente una amenaza contra la familia negra se transfigura metafóricamente en la amenaza que representan los negros traumatizados contra los funcionarios con un cargo elevado. Y aunque Stevens aparece en el documento como uno de los jueces que apoyan una idea de la doctrina de "palabras agresivas" que incluya la cruz en llamas como lenguaje no protegido, el lenguaje a través del que Stevens articula este punto de vista desvía esta noción a la cuestión del derecho del Estado para limitar la conducta y proteger contra un disturbio que tiene su origen en motivos raciales[17].

La circunscripción del contenido explícito que se discutió en la decisión del tribunal parece surgir a través de la producción de un exceso semántico dentro de –y a través de– la cadena metonímica de una imaginación dominada por la preocupación. La posibilidad de separar el contenido del sonido, por ejemplo, o el contenido del contexto, se ejemplifica y se ilustra mediante figuras cuyo significado excede la tesis que se supone que defienden. De hecho, en la medida en que, en el análisis de Scalia, el "contenido" es circunscrito y purificado para poder establecer su estatuto protegido, el contenido se asegura a través de la producción y de la proliferación de "peligros" con respecto a los que afirma estar protegido. Por lo tanto, la cuestión de si la familia de Minnesota tiene o no derecho a la protección contra representaciones públicas como la cruz en llamas se desplaza a la cuestión de si el "contenido" del habla libremente expresado debe o no ser protegido de aquellos que podrían quemarlo. El fuego se desplaza de este modo desde la cruz a los instrumentos legales que utilizan aquellos que protegerían a la familia del fuego, y más tarde se desplaza a la propia familia negra, al hecho de ser negro, al campo baldío, a los alborotadores de Los Ángeles que se oponen explícitamente a la decisión del tribunal y que representan ahora el poder pirómano de la cólera de los negros traumatizados que incluso podrían prender fuego al poder judicial mismo. Por supuesto, este argumento es ya de algún modo una inversión de la narración a través de la que el tribunal decide la absolución de los cuatro policías acusados de la brutal paliza de Rodney King, una decisión que podría ser considerada como la "chispa" que desencadena un escándalo que pone en cuestión el hecho mismo de si la reclamación de haber sido herido puede ser escuchada y aceptada por un tribunal y por un juez que son extremadamente propensos a pensar que una persona negra representa siempre y en todo caso un peligro, y que nunca es ella misma el objeto de una amenaza. La decisión del Tribunal Supremo del 22 de junio de 1992 puede ser entendida de este modo, como vengándose de Rodney King, protegiéndose de posibles escándalos o disturbios en Los Ángeles y en otros lugares, disturbios que parecían atacar el sistema judicial mismo. De este modo, los jueces se identifican con la familia negra que ve la cruz en llamas y la entienden como una amenaza, pero sustituyen a la familia, y sitúan el hecho de ser negro como la agencia que está detrás de la amenaza[18].

La decisión lleva a cabo una serie de desplazamientos metonímicos que pueden ser entendidos como desviaciones de la preocupación y como inversiones de la primera acción hiriente. De hecho, la escena original se ve sucesivamente invertida en la relación metonímica entre figuras

tales como el fuego que la ordenanza enciende, el fuego que llevan los alborotadores traumatizados en las calles de Los Ángeles, y el fuego que amenaza con consumir a los jueces mismos.

Mari Matsuda y Charles Lawrence señalan a su vez que este texto efectúa una inversión retórica del crimen y del castigo: "Los que queman la cruz son representados como una minoría impopular que el Tribunal Supremo debe defender contra el poder del Estado. El que quema la cruz se apropia de la ofensa contra la familia Jones y se presenta como la víctima herida. Se borra así la realidad del racismo y de la exclusión cotidianos, y el fanatismo se reconvierte en una condena de las opiniones racistas"[19].

De manera significativa, los jueces volvieron sobre el caso *R. A. V. v. St. Paul* en una decisión más reciente en el caso de *Wisconsin v. Mitchell, 113 S. Ct. 2194, 14 L. Ed. 2d 436* (1993), en el que el tribunal decidió unánimemente que el discurso racista podría ser considerado como una evidencia de que la víctima de un crimen había sido intencionalmente seleccionada a causa de su raza; de este modo el discurso podía considerarse como uno de los factores que podrían contribuir a determinar si es necesario aplicar un castigo más severo al crimen. El caso *Wisconsin contra Mitchell* no se pronunció sobre si el lenguaje racista constituye una ofensa, sino únicamente sobre el hecho de que el lenguaje que indica que la víctima ha sido seleccionada por su raza puede contribuir a aumentar la pena con respecto a un crimen que no es en sí mismo un crimen del lenguaje. Extrañamente, este caso implicaba un grupo de jóvenes negros, entre los que estaba Todd Mitchell que acababa de salir de ver la película *Mississippi Burning* [*Arde Mississipi*]. Estos jóvenes habían decidido "cargarse" a algunos blancos y empezaron por apalear

a un joven blanco que encontraron en la calle. El juez Rehnquist se apresura a señalar que estos jóvenes habían hablado de una de las escenas de la película, una escena en la que "un hombre blanco apalea a un chaval negro que estaba rezando". Rehnquist prosigue citando a Mitchell, cuyas palabras se volverán extremadamente importantes en la decisión: "A todos vosotros os excita cargaros a algunos blancos", y después, "¿No queréis todos joder a alguien? Ahí va un blanco, id a por él", *Wisconsin v. Mitchell, 113 S. Ct. 2196-7, 120 L. Ed. 2d 442* (cita del Expediente del Demandante). La ironía de este suceso es que la película narra la historia de tres trabajadores por los derechos civiles (dos negros y uno blanco) que son asesinados por miembros del Ku Klux Klan. Los miembros de este grupo amenazan normalmente quemando cruces y poniendo bombas a aquellos vecinos del lugar que parecen colaborar con el Departamento de Justicia en la búsqueda de los cuerpos de los activistas de los derechos civiles asesinados, así como de sus asesinos. En la película se representa el sistema jurídico como simpatizante del Ku Klux Klan, rechazando el encarcelamiento de los asesinos, e imponiendo limitaciones impropias al interrogatorio. De hecho, el funcionario del Departamento de Justicia llega a atrapar a los miembros del Ku Klux Klan actuando contra la ley, torturando libremente a aquellos a los que interroga. Este funcionario parece rehabilitar la verdadera masculinidad contra una "feminización" liberal representada por el proceso legal. Pero lo que resulta quizás más importante es que mientras el funcionario eficaz actúa en el nombre de la ley, actúa también contra la ley, intentando demostrar que su infidelidad a la ley es la única forma eficaz de luchar contra el racismo. La película se refiere a una falta generalizada de fe en la justicia y en sus modos de proceder,

reconstruyendo una masculinidad blanca sin ley incluso cuando pretende poner freno a sus excesos.

De alguna manera, la película muestra que la violencia es la consecuencia del fallo de la ley para proteger a sus ciudadanos, y representa de este modo en forma de alegoría la recepción de las decisiones jurídicas. Aunque la película muestra que el tribunal fracasará a la hora de garantizar los derechos y las libertades de sus ciudadanos, y que la violencia es la única forma de luchar contra el racismo, la violencia callejera que literalmente sigue a la película invierte el orden de esa alegoría. Los negros que salen de la película y desencadenan la violencia en las calles se encuentran con un tribunal que no sólo se sale de su curso habitual para condenar la película –lo que supone, después de todo, una condena de los tribunales– sino que implícitamente lleva a asociar la violencia callejera con la representación ofensiva, y establece una relación de forma efectiva entre la una y la otra.

El tribunal intenta decidir si la selección de la víctima de la violencia es una selección motivada racialmente o no, citando las palabras de Todd Mitchell. Este lenguaje será considerado como la consecuencia de haber visto la película, más aún, como la extensión misma del texto que constituye la película. Pero el propio tribunal se ve implicado en el texto prolongado de la película, "acusado" por la película como cómplice de violencia racial. De este modo, la pena de Mitchell y de sus amigos –así como la atribución de motivos raciales selectivos– invierte los "cargos" que la película impone contra el tribunal. En el caso de *R. A. V. v. St. Paul*, el tribunal hace una vez más una aparición especial, como si se tratara de un cameo, en el momento de la decisión e invierte la agencia de la acción, sustituyendo al herido por el agresor, y presentándose a sí mismo como vulnerable.

En cada uno de estos casos, el lenguaje del tribunal ejerce el poder de herir precisamente porque está investido con la autoridad que adjudica el poder ofensivo al lenguaje. La inversión y el desplazamiento de la ofensa en el nombre del "fallo" del tribunal subraya la violencia de la "decisión", una violencia que se ve al mismo tiempo disimulada y consagrada una vez que se convierte en palabra de ley. Podríamos decir que todo lenguaje legal implica este poder potencial de herir, pero esta intuición no hace sino apoyar el argumento según el cual resulta importante conocer la especificidad de ese tipo de violencia. Será necesario distinguir entre los tipos de violencia que son la condición necesaria del carácter vinculante del lenguaje, de aquellos tipos de violencia que se aprovechan de esa necesidad para intensificar esa ofensa al servicio de la injusticia.

El uso arbitrario de este poder se pone de manifiesto en el uso de precedentes con respecto al lenguaje de odio en sentido contrario con el objetivo de promover fines políticos conservadores y de frustrar esfuerzos progresistas. Aquí está claro que lo que necesitamos no es un mejor entendimiento de los actos de habla o del poder ofensivo del lenguaje, sino de los usos estratégicos y contradictorios a través de los que el tribunal establece estas diversas formulaciones. Por ejemplo, este mismo tribunal ha sido favorable a la aceptación de la extensión de la definición de obscenidad, y al uso de la lógica propuesta por algunos argumentos a favor de la legislación de los crímenes del odio para aumentar las posibilidades de excluir la obscenidad del lenguaje protegido[20]. El juez Scalia se refiere al caso *Miller v. California* (1973) como el caso que sitúa la obscenidad como una excepción a la protección categórica del contenido a través del recurso a lo que es

"ofensivo de forma patente", y señala que en un caso posterior, *New York v. Ferber*, 458 U.S. 747 (1982), al excluir la pornografía infantil de la protección, no se trató de "censurar un tema literario particular", *R. A. V. v. St. Paul, 112 S. Ct at 2543, 120 L. Ed. 2d at 318.* Lo que constituye lo "literario" es, por tanto, reducido de tal manera que la pornografía infantil se excluye tanto de lo literario como de lo temático. Aunque parece que es necesario poder reconocer el género de la pornografía infantil para identificarlo y excluirlo de la protección categórica del contenido, los rasgos identificatorios de tal producto no pueden ser ni literarios ni temáticos. De hecho, en una sección de la discusión el tribunal parece haber aceptado la posición controvertida de Catharine MacKinnon, según la cual ciertas expresiones verbales constituyen una discriminación sexual, al afirmar: "Las 'palabras agresivas' sexualmente peyorativas [...] pueden producir una violación de la prohibición general del Título VII contra la discriminación sexual en el trabajo", *Id. At 2546, 120 L. Ed. 2d at 321.* Pero en esta situación el tribunal deja claro que no prohíben tales expresiones en virtud de su contenido, sino sólo en virtud de los efectos que tales expresiones provocan.

Creo que la sensibilidad conservadora contemporánea ejemplificada por los miembros del tribunal y de la derecha del Congreso se ve también reflejada en el deseo de extender el dominio de la obscenidad y, con ese propósito, de ampliar la categoría de lo pornográfico y de defender el carácter no protegido de ambos. Por tanto, de forma potencial, hace que la obscenidad se convierta progresivamente en un tipo de "palabras agresivas", lo que implica aceptar que la representación gráfica de la sexualidad es hiriente. Esto se ve acentuado por la lógica utilizada en el caso *Miller v. California* en el que la noción de "incitación a la lascivia" se opone a la noción de "valores literarios, artísticos, políticos, o científicos". Aquí la representación que es juzgada inmediatamente y de forma inobjetable como hiriente queda excluida de lo temático y de aquello que tiene valor, y, por tanto, de todo lo que puede ser considerado como lenguaje protegido.

Esta misma lógica ha sido utilizada por Jesse Helms entre otros para afirmar que la Fundación Nacional de las Artes no tiene obligación alguna de financiar materiales de carácter obsceno, y por lo tanto para afirmar que ciertas artistas lesbianas y ciertos fotógrafos gays producen obras de carácter obsceno que carecen de valor literario. Más aún, parece que el deseo de aceptar el carácter indudablemente ofensivo y no-temático de las representaciones gráficas de la sexualidad, aunque no se puede considerar que estas representaciones vayan más allá de la página o que "actúen" de manera obvia, debe interpretarse contra la resistencia a aceptar el carácter hiriente de la cruz en llamas frente a la casa de una familia negra. Que la representación gráfica de la homosexualidad, digamos, pueda ser interpretada como no-temática o simplemente como lasciva, imaginada como un vacío de significado de carácter sensual, mientras que la cruz en llamas, en la medida en que comunica un mensaje de odio racial, puede ser interpretado como un hecho consentido en un debate público acerca de cuestiones que son abiertamente controvertidas, sugiere que la lógica en favor de la extensión de la doctrina de las palabras agresivas para incluir representaciones no convencionales de la sexualidad en su ámbito se ha visto reforzada, mientras que la lógica en favor de invocar la doctrina de las palabras agresivas para penalizar amenazas racistas se ve proporcionalmente atenuada. Ésta

es quizás una de las maneras a través de las que un conservadurismo sexual creciente trabaja coordinado con un paulatino aumento de las sanciones gubernamentales contra la violencia racista, de tal manera que mientras la "ofensa" que denuncia el espectador de la representación gráfica de la sexualidad se ve honrada por la doctrina de las palabras agresivas, la ofensa llevada a cabo por la cruz en llamas contra la familia, como en el caso de Rodney King, resulta demasiado ambigua, demasiado hipotética como para derogar la ostensible inviolabilidad de la Primera Enmienda[21]. No se trata simplemente de que las prohibiciones contra la representación gráfica de la sexualidad serán apoyadas por este tipo de razonamiento legal, mientras que las ofensas de carácter racista adquirirán la categoría de lenguaje protegido, sino que las representaciones de la sexualidad connotadas racialmente serán más susceptibles de ser perseguidas, y aquellas representaciones que amenazan la devoción y la pureza de la raza y de la sexualidad serán aún más vulnerables.

Quiero añadir dos salvedades. Primero, algunos teóricos críticos de la raza como Charles Lawrence afirmarán que la cruz en llamas es una forma de lenguaje, pero que no toda forma de lenguaje debe ser protegida, aún más, no todo lenguaje *es* protegido. Si el lenguaje racista entra en conflicto con la Cláusula de Protección Igualitaria es porque impide al sujeto al que se dirige el ejercicio de sus libertades y de sus derechos. Otros estudiosos del derecho desde un punto de vista de los estudios críticos de la raza, como Richard Delgado, defenderán la extensión del dominio de las palabras agresivas que vendría a limitar los derechos de la Primera Enmienda. Matsuda y MacKinnon, siguiendo el ejemplo de la legislación acerca de la discriminación sexual, afirmarán que es imposible distinguir entre conducta y lenguaje, y que las palabras de odio constituyen acciones ofensivas. Curiosamente este último tipo de argumento ha vuelto a aparecer en la ley reciente sobre los gays en el ejército, en la que la afirmación "soy homosexual" se considera como un "acto homosexual"[22]. Me ocuparé de esta confusión entre lenguaje y conducta en el capítulo tercero. Según esta ley, salir del armario se interpreta de forma implícita como un tipo de palabras agresivas. Es necesario recordar que la persecución legal del discurso de odio en los tribunales corre el riesgo de conceder a los tribunales la oportunidad de ejercer aún más violencia. Y si los tribunales empiezan por decidir lo que constituye o no una forma de lenguaje violento, entonces esta decisión corre el riesgo de convertirse en la más vinculante de todas las violaciones.

Porque, como en el caso de la cruz en llamas, no se trataba simplemente de una cuestión de si el tribunal sabía interpretar la amenaza implícita en la cruz en llamas, sino más bien de si el tribunal mismo se expresa a través de una lógica paralela. Porque este tribunal es el mismo que sólo ha sido capaz de imaginar el fuego devorando la Primera Enmienda, encendiendo la chispa que da origen al disturbio, a la revuelta que mira su propia autoridad; y por tanto, se protege a sí mismo contra la amenaza imaginaria del fuego protegiendo la cruz en llamas, aliándose con aquellos que buscan protección legal contra un espectro surgido de su propia fantasía. Por tanto, el tribunal protege la cruz en llamas como libre expresión, imaginando a aquellos a los que ofende como el lugar de una verdadera amenaza, elevando la cruz en llamas como si se tratara de un ayudante del tribunal, del protector local y la garantía de la libertad de expresión: con tanta protección, ¿qué podemos temer?

Del lenguaje de odio a la pornografía

MacKinnon es consciente del riesgo de invocar el poder estatal, aunque en su último libro, *Only Words*, afirma que el poder estatal está de parte de la industria pornográfica; y que la construcción de las mujeres en una posición subordinada en la pornografía es, efectivamente, una construcción autorizada por el Estado. Aunque llevaré a cabo una extensa discusión de su posición en el capítulo siguiente, me remito aquí a un análisis de la supuesta performatividad de la pornografía para mostrar el modo en el que la interpretación de la imagen visual como lenguaje ilocucionario elude de un modo efectivo la Primera Enmienda al afirmar que la pornografía constituye una conducta soberana.

MacKinnon ha defendido la posición según la cual la pornografía es un tipo de lenguaje de odio, y la idea de que el argumento en favor de la restricción del lenguaje de odio debe basarse en el argumento en favor de la restricción de la pornografía. Esta analogía se basa en la suposición de que la imagen visual en la pornografía opera como un simple imperativo que tiene el poder de realizar aquello que dicta. El problema, para MacKinnon, no es que la pornografía refleje o exprese una estructura social misógina, sino que se trata de una institución que tiene el poder performativo de producir aquello que representa. MacKinnon escribe que la pornografía no sólo reemplaza a la realidad, sino que esta sustitución crea una realidad social en sí misma, la realidad social de la pornografía. La capacidad de la pornografía para llevar a cabo su propia realización es para MacKinnon lo que da sentido a la afirmación según la cual la pornografía *es* su propio contexto social. MacKinnon escribe:

> La pornografía no simplemente expresa o interpreta la experiencia sino que la reemplaza. Más allá de representar un mensaje de la realidad, la pornografía se presenta como la realidad [...]. Para hacer pornografía visual, y para estar a la altura de sus imperativos, el mundo, es decir, las mujeres, deben hacer lo que la pornografía quiere "decir". La pornografía transmite las condiciones de su producción al consumidor [...]. La pornografía, a través de su producción y de su uso, transforma el mundo en un espacio pornográfico haciendo realidad lo que se dice que son las mujeres, cómo son vistas, y tratadas, construyendo la realidad social de lo que es una mujer, de lo que se le puede hacer a una mujer y de lo que es un hombre con respecto a esa acción (Mackinnon, 1996: 25).

En un principio, la pornografía reemplaza la experiencia, lo que implica que existe una experiencia que ha sido suplantada, y, más aún, suplantada a través y por la pornografía. Por lo tanto, la pornografía si sitúa en el lugar de una experiencia y constituye minuciosamente una nueva experiencia que se presenta como una totalidad. En la segunda frase del argumento de MacKinnon, la experiencia se vuelve sinónimo de un segundo orden de "realidad", lo que sugiere que en este universo de la pornografía no hay distinción entre la experiencia de la realidad y la realidad misma. La propia MacKinnon deja claro que esta fusión sistemática de experiencia y realidad tiene lugar en el ámbito de una realidad que es una simple sustitución de otra realidad, una realidad que se presenta como más original, una realidad que quizás sirve a MacKinnon de medida o de norma utópica para juzgar la realidad pornográfica que ha reemplazado. Asimismo, MacKinnon representa el campo visual como un lenguaje, como emitiendo imperativos, como si el campo visual operase como un sujeto que tuvie-

ra el poder de realizar lo que nombra, de ejercer un poder eficaz análogo al performativo divino. La reducción de ese campo visual a un personaje parlante, a un hablante autoritario, produce una sustitución diferente de aquella a la que se refiere MacKinnon. Sustituye el campo visual por una serie de imperativos lingüísticos, lo que implica no solamente una sustitución completa de lo visual por lo lingüístico, sino también una suplantación total de la representación visual por un performativo eficaz.

Así, cuando la pornografía se describe como "construyendo la realidad social de lo que es una mujer", el sentido de la "construcción" debe ser leído a la luz de estas dos sustituciones que acabo de mencionar. Se puede decir que la construcción "produce la realidad social de lo que es una mujer" sólo si, como sugiere MacKinnon, lo visual puede ser reducido a lo lingüístico de modo eficaz. De la misma manera, la analogía entre la pornografía y el lenguaje de odio funciona en la medida en que la imagen pornográfica puede ser reducida a una serie de imperativos lingüísticos eficaces. En la paráfrasis acerca de cómo habla la imagen pornográfica, MacKinnon insiste en que la imagen dice "haz esto", de modo que el acto que se demanda es un acto de subordinación sexual, y que al realizar el acto, la realidad social de la mujer se construye como la posición de subordinación sexual. Aquí la "construcción" no es simplemente la realización del acto –acción que continúa siendo extremadamente ambigua para prevenirse quizás contra la pregunta de un conjunto equívoco de lecturas–, sino sobre todo la *representación* de esa acción, allí donde la representación se entiende como la ocultación y la realización del imperativo verbal "haz esto". Para MacKinnon no es necesario que alguien pronuncie esas palabras porque ellas funcionan de antemano como el marco

de referencia y el guión obligatorio de esa acción. En un sentido, en la medida en que MacKinnon entiende el marco de referencia como el marco que organiza el acto entonces piensa que ejerce un poder performativo, como si se tratara de la codificación de la intencionalidad de la autoridad masculina, imponiendo una conformidad con su mandato.

¿Trasmite ese marco de referencia la voluntad de un sujeto preexistente o el marco es algo así como la imposibilidad de realización de la voluntad, la producción y la orquestación de una escena fantasmática de intencionalidad y de sumisión? No quiero establecer una distinción estricta entre el dominio de lo fantasmático y el dominio de la realidad. Quiero más bien preguntar en qué medida la función de lo fantasmático en la construcción de la realidad social no hace que esa construcción resulte más precaria y menos determinante de lo que pretende MacKinnon. De hecho, aunque podríamos estar de acuerdo con la afirmación de que buena parte de la pornografía es ofensiva, esto no implica que este carácter ofensivo consista en un supuesto poder para construir (de forma unilateral y exhaustiva) la realidad social de lo que es una mujer. Volviendo por un momento al lenguaje de MacKinnon, consideremos el carácter hipotético que toma aquí la formulación del imperativo, como si la fuerza de las afirmaciones de MacKinnon acerca de la fuerza de la representación pornográfica tendiera a deshacerse a sí misma: "La pornografía hace realidad lo que se dice que son las mujeres, *cómo son vistas*, y *cómo* son tratadas", y añade "construyendo la realidad social de lo que es una mujer". En este caso ser tratado como un subordinado sexual implica ser construido en tanto que subordinado, y que la realidad social se constituya de acuerdo precisamente con lo que uno es. Pero aunque el *cómo*

de "cómo son vistas y tratadas las mujeres" se interprete como la afirmación de una similitud, no por ello la afirmación de este carácter metafórico debe convertirse en identidad. ¿Cómo se transforma el "cómo" en un "es"? ¿A través de la acción de la pornografía? ¿O esta transformación es el resultado de la *descripción* de la pornografía que da MacKinnon? Puesto que el "cómo" podría también leerse como un "como si", "como si fuera", lo que sugiere que la pornografía no representa ni constituye lo que son las mujeres, sino que ofrece una alegoría de la intención masculina y de la sumisión femenina (aunque claramente estos no son sus propios términos), una alegoría que de manera reiterada y ansiosa repite su propia *imposibilidad de realización.* De hecho, podríamos afirmar que la pornografía representa posiciones imposibles e inhabitables, fantasías de compensación que reproducen continuamente una ruptura entre esas posiciones y las posiciones que pertenecen al dominio de la realidad. Más aún, podríamos sugerir que la pornografía es el texto de la irrealidad del género, la norma imposible a través de la que esta irrealidad de género se presenta como obligatoria, y frente a la que falla constantemente. El imperativo "haz esto" no es tanto realizado como "representado", de modo que lo que se representa son una serie de ideales de compensación, de normas hiperbólicas de género. Así la pornografía dibuja el mapa de un territorio de posiciones imposibles de realizar que dominan la realidad social de las posiciones de género, pero no constituyen esa realidad, en el sentido estricto del término. De hecho, es el fallo a la hora de constituir la realidad lo que concede a la pornografía su poder fantasmático. En este sentido, en la medida en que un imperativo es "representado" y no "realizado" fracasa en su intento de ejercer el poder de construir la realidad social de lo que es una mujer. Este fallo, sin embargo, es una alegoría del propio imperativo, un imperativo que no puede superar la imposibilidad de realización que constituye su condición y su aliciente. Se hace así necesaria una lectura feminista de la pornografía que resista a la interpretación literal de esta escena imaginaria, una lectura que tenga en cuenta la inconmensurabilidad que existe entre las normas y las prácticas de género que la pornografía parece obligada a repetir sin solución.

De este modo, no tiene sentido imaginar el campo visual de la pornografía como un sujeto parlante que al hablar realiza lo que nombra. Su autoridad es claramente menos divina, su poder, menos eficaz. Sólo tiene sentido imaginar el texto de la pornografía como el acto ofensivo de un hablante si lo que intentamos es situar la responsabilidad del lado de un sujeto al que se puede perseguir judicialmente. De otro modo, nuestro trabajo resulta más difícil puesto que lo que la pornografía expresa, recita y exagera son las normas de compensación de género, un texto hecho de relaciones imaginarias insistentes y condenadas al fracaso que no desaparecerán con la abolición del texto ofensivo, un texto que el feminismo crítico debe aún leer. Pero para poder leer esos textos contra ellos mismos es necesario reconocer que la performatividad del texto no dependa de un control soberano. Por el contrario, si el texto actúa una vez, puede actuar de nuevo, y es posible que esta vez lo haga contra el acto precedente. Esta *re*-significación abre la posibilidad a una lectura alternativa de la performatividad y de la política.

Notas

1. Agradezco los ricos comentarios a una versión anterior de este capítulo que hicieron Wendy Brown, Robert Gooding-Williams, Morris Kaplan, Robert Post y Hayden White. Todos los fallos y las malas interpretaciones son, por supuesto, mi sola responsabilidad. Agradezco también la ayuda de Jane Malmo en la preparación de este capítulo.
2. Nietzsche F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972, p. 52.
3. El sentido criminal de la palabra actor debe distinguirse de los términos tanto comerciales como teatrales (*Händlerin* y *Schauspelerin*, respectivamente).
4. Robert M. Cover, *Derecho, narración y violencia*, Gedisa, Barcelona, 2002.
5. "La doctrina [de la acción estatal] sostiene que aunque alguien haya sido objeto de un trato hiriente del tipo que se puede describir corrientemente como una privación de libertad o como una negación de la protección igualitaria de las leyes, esta conducta no suscitará problemas constitucionales a menos que entre los autores del daño se incluyan personas que ejercen una autoridad especial o el poder gubernamental del Estado", Frank Michelman, "Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: The Case of Pornography Regulation", 56 *Tennessee Law Review* 291, 306 (1989).
6. Charles Lawrence III, "If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus", en *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, eds. Mari Matsuda, Charles Lawrence III, Richard Delgado y Kimberlé Williams Crenshaw (Boulder: Westview Press, 1993), p. 65.
7. Agradezco a Robert Post la sugerencia de esta analogía en una conversación.
8. Kendall Thomas, "The Eclipse of Reason: A Rethorical Reading of 'Bowers v. Hardwick'", 79 *Virginia Law Review*, 1805-1832 (octubre de 1993).

9. Jacques Derrida, "Firma, Evento, Contexto", en *Márgenes de la Filosofía*, 1989, p. 368.
10. Ordenanza de St. Paul del Crimen Motivado por el Prejucio, Section 292.02 Minn. Legis Code (1990).
11. Charles R. Lawrence III afirma que "no es simplemente la preponderancia y la fuerza de la idea del racismo lo que hace del paradigma del mercado no regulado de ideas un paradigma insostenible para aquellos individuos que luchan por la igualdad de todas las personas. El verdadero problema es que la idea de la inferioridad racial de las personas que no son blancas infecta, sesga y daña el funcionamiento de este mercado", en "If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus", en *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, p. 77.
12. Los abogados que defendieron la aplicación de la ordenanza al caso de la cruz en llamas utilizaron el siguiente argumento:

    > [...] pedimos al tribunal que reflexione acerca del "contenido" de la "conducta expresiva" que representa la "cruz en llamas". Éste no es más que el primer paso en un acto de violencia racial. Fue y desafortunadamente sigue siendo el equivalente de amenazar a alguien con un cuchillo antes de darle una puñalada, de sacar una pistola antes de disparar, o de colgar la soga antes de linchar a alguien. No se trata de una afirmación de carácter político, ni siquiera de una cobarde afirmación de odio. Se trata del primer paso en un acto de ataque. No debe estar ni más ni menos protegido que el hecho de apuntar con una pistola a la cabeza de la víctima. Se trata quizás de la expresión última de las "palabras agresivas". *R. A.V. v. St. Paul, 112 S. Ct. at 2569-70, fn. 8, 120 L. Ed. 2d at 320* (informe del demandante).

13. La nueva hipótesis crítica a la que me refiero es la unidad separable y puramente formal que se supone caracteriza un texto dado.
14. Todos los jueces estuvieron de acuerdo al afirmar que la ordenanza de St. Paul era excesivamente general porque consideraba que solamente el "tema" era ofensivo y porque: *a)* prohíbe

potencialmente la discusión de tales temas incluso en aquellos casos en que los que discuten tienen una simpatía política con la ordenanza, y *b*) porque no logra distinguir entre el carácter ofensivo del tema y el contexto en el que se enuncia.

15. El juez Stevens, en una decisión dada de forma separada al argumento de la mayoría, sugiere que la cruz en llamas es precisamente una amenaza, y si una "expresión" dada debe ser considerada como una amenaza, ello sólo puede ser determinado *contextualmente*. Stevens funda sus conclusiones en Chaplinsky, que afirma que una de las características que justifica el estatus constitucional de las palabras agresivas es que tales palabras "en su misma enunciación llevan a cabo un daño o tienden a incitar una violación inmediata de la paz", *Chaplinsky v. New Hampshire*, 315 U.S. 568, 572 (1942).

En este caso, Stevens afirma primero que ciertos tipos de contenido han sido siempre objeto de prohibición legal, y segundo, que la aplicación de la doctrina de las palabras agresivas ha dependido de la capacidad para diferenciar entre los distintos tipos de contenidos (por ejemplo, el lenguaje político está más protegido que el lenguaje obsceno, etc.). En tercer lugar, Stevens afirma que las palabras agresivas que son interpretadas como una amenaza son en sí mismas ofensivas, y que es este carácter ofensivo del lenguaje, y no un "contexto" que se puede separar, lo que está en juego. Esta resolución no será nunca completamente predecible, precisamente porque los contextos no son nunca completamente delimitables. De hecho, si consideramos no sólo las circunstancias históricas, sino también la historicidad misma del enunciado, llegaremos a la conclusión de que la delimitación del contexto relevante resultará tan falsa como la demarcación del contenido ofensivo.

Stevens establece una relación entre el contenido, la performatividad ofensiva y el contexto al afirmar, frente a Scalia y White, que no puede haber una aproximación categórica a la cuestión del carácter condenable: "Pocas líneas divisorias en la Primera Enmienda son rectas e inquebrantables, y los esfuerzos por generar categorías dan lugar de forma inevitable a límites

borrosos [...] la búsqueda de certeza doctrinal a través de la definición de categorías y subcategorías está, en mi opinión, abocada al fracaso", *R. A. V. v. St. Paul*, 112 S. Ct. at 2561, 120 l. Ed. 2d, at 346. Más todavía, afirma Stevens, "el significado de cualquier expresión y la legitimidad de su regulación sólo puede ser determinado en el contexto" (ídem).

En este momento del análisis, Stevens cita una descripción metafórica de "la palabra" del juez Holmes, un término que reemplaza mediante una sinécdoque con el término "expresión" tal y como se interpreta generalmente en la jurisprudencia de la Primera Enmienda: la citación de Holmes dice así: "Una palabra no es un cristal, transparente e inamovible, es la piel de un ser vivo, cuyo color y cuyo contenido pueden variar enormemente dependiendo de las circunstancias y del momento en el que se usen" (11-12). Podríamos considerar esta figura no sólo como una metáfora racial que describe la "palabra" como una "piel" que cambia de "color", sino también en términos de las teorías semánticas que invoca. Aunque Stevens piensa que está citando una figura que afirmará la naturaleza históricamente cambiante del "contenido" semántico de una "expresión", al que se refiere mediante la "piel" que cambia de color y de contenido dependiendo de las circunstancias históricas de su uso, queda igualmente claro que la metáfora epidérmica sugiere un pensamiento viviente y desencarnado que sigue siendo 'des-fenomenalizado', como si se tratara del carácter nouménico de la vida, del espíritu viviente en su forma despellejada o sin piel. La piel y sus cambios de color y de contenido hablan de lo que cambia históricamente, pero son también los significantes del cambio histórico. El significante racial viene a reemplazar no sólo a las circunstancias históricas cambiantes en un sentido abstracto, sino también a los específicos cambios históricos marcados por relaciones raciales de carácter conflictivo.

16. Toni Morrison señala que el lenguaje de la pobreza es normalmente el que se usa para hablar de los negros.

17. La lectura anterior suscita una serie de cuestiones sobre el carácter retórico de la decisión misma. Kendall Thomas, entre otros,

ha afirmado que las figuras y los ejemplos utilizados en las decisiones jurídicas son tan importantes con respecto a su contenido semántico como las afirmaciones explícitamente proposicionales que se dan como conclusión de la argumentación. En un sentido, me refiero aquí a dos clases de preguntas retóricas, una tiene que ver con el "contenido" de la decisión, y la otra con la manera con la que el fallo de la mayoría, escrito por Scalia, delimita él mismo lo que podrá o no ser considerado como el contenido de una expresión pública concreta, a la luz de las nuevas restricciones impuestas a la doctrina de las palabras agresivas. Al preguntar por el carácter retórico de la decisión misma, estamos abocados a preguntar cómo el carácter retórico de la decisión presupone una teoría semántica que mina la autoridad o trabaja contra la teoría semántica explícita que se defiende y con la que se defiende la decisión.

Parece que la decisión depende de una distinción entre los fragmentos verbales y no-verbales del lenguaje, aquellos que Scalia parece especificar como un "mensaje" y un "sonido", *R. A.V. v. St. Paul*, 120 L. Ed. 2d 305, 319-21. Para Scalia sólo el sonido del habla puede ser condenado, o de forma análoga, sólo el aspecto sensorial del lenguaje que se considera como no esencial a la idealidad del contenido semántico. A pesar de que el juez Stevens rechaza lo que llama este tipo de "absolutismo", afirmando que el carácter condenable del contenido sólo puede ser determinado en el contexto, sigue manteniendo una distinción estricta entre las propiedades semánticas de una expresión y el contexto, incluidas las circunstancias históricas, y las condiciones de la enunciación. Tanto para Scalia como para Stevens el "contenido" se entiende como separable de los aspectos no-verbales e históricos, aunque en el caso de Stevens el contenido se determina con relación al contexto.

18. La decisión llevada a cabo en el juicio de los policías en Simi Valley se basó en una inversión similar por medio de la que el tribunal llegó a creer que los policías, a pesar de la paliza que propinaron a King, habían sido la víctima en peligro en este caso.

19. Matsuda y Lawrence, "Epilogue", *Words that Wound*, p. 135.
20. Chaplinsky da cabida a esta ambigüedad estipulando que algunos tipos de lenguaje pierden su carácter protegido cuando no constituyen "una parte esencial en la exposición de ideas". Esta noción de no ser una parte esencial en la exposición de ideas constituye la base de la legislación del caso de 1973 *Miller v. California*, 314 U.S. 15, que extiende el estatus no protegido de la obscenidad. En ese juicio la imagen de un modelo que lucía un tatuaje político, interpretado por el tribunal como "lenguaje contra el gobierno", es considerado como lenguaje no protegido precisamente porque el tatuaje "carecía en general de un valor literario, artístico, político o científico serio". Tal representación se considera como "una parte no esencial de una exposición de ideas". Pero tengamos en cuenta que en este caso la "parte no esencial" se ha convertido en una "parte sin valor." Consideremos entonces el ejemplo anterior que da Scalia de la parte del lenguaje que queda sin protección, es decir, la banda sonora ruidosa, la parte del lenguaje semánticamente vacía que Scalia intenta explicar como el "elemento no lingüístico de la comunicación". Scalia afirma que sólo la parte semánticamente vacía del lenguaje, su sonido puro, queda sin protección, mientras que las "ideas" que se expresan en el lenguaje son protegidas. Este fuerte ruido callejero no forma parte esencial de una exposición de ideas, e incluso, de forma más alarmante, no constituye tampoco una parte con valor. De hecho, podríamos especular que cualquier forma de habla que no está protegida quedará reducida por los jueces al armónico título de un "puro sonido" semánticamente vacío. Por tanto, el vídeo clip del modelo desnudo que luce un tatuaje contra el gobierno no será nada más que puro sonido, no podrá ser considerado como mensaje, ni como una idea, sino simplemente como un ruido callejero sin valor.
21. Kimberlé Crenshaw señala esta ambivalencia de la ley de una forma diferente, al sugerir que los tribunales no tendrán en cuenta las formas de expresión artística afro-americanas como artísticas y las someterán a censura precisamente en virtud de pre-

juicios racistas sobre lo que debe ser considerado como arte. Por otra parte, Crenshaw considera que las representaciones de la mujer en este tipo de expresiones artísticas son repelentes, de modo que se ve dividida entre dos posiciones. Véase "Beyond Racism and Misogyny: Black Feminism and 2 Live Crew", en *Words that Wound.*

22. Tengamos en cuenta que la afirmación de alguien en tanto que homosexual queda subsumida bajo el título de conducta ofensiva: "La orientación sexual no presentará un obstáculo al servicio militar mientras no sea manifestada por medio de una conducta homosexual. El militar despedirá a aquellos miembros que lleven a cabo conductas homosexuales, es decir actos homosexuales, una afirmación del miembro del ejército en tanto que homosexual o bisexual, así como el matrimonio o el intento de matrimonio con una persona del mismo sexo", en "The Pentagon's New Policy Guidelines on Homosexual in the Military", *The New York Times* (20 de julio de 1993), p. A14.

2 Performativos soberanos

Las recientes propuestas de regular el discurso de odio en las universidades, en los lugares de trabajo y en otros espacios públicos han tenido una serie de consecuencias políticas ambivalentes. La esfera del lenguaje se ha convertido en el dominio privilegiado para interrogar las causas y efectos de la ofensa social. Mientras que en momentos tempranos del Movimiento de los Derechos Civiles o en el activismo feminista lo que se primaba era documentar y buscar una reparación frente a varias formas de discriminación, la actual preocupación política por el discurso de odio enfatiza la forma lingüística que asume una conducta discriminatoria, por el procedimiento de tratar de establecer la conducta verbal como acción discriminatoria[1]. Pero ¿qué es la conducta verbal? No hay duda de que la ley tiene definiciones que ofrecernos y que esas definiciones a menudo institucionalizan extensiones catacrésicas de comprensiones ordinarias del lenguaje; de ahí que la quema de una bandera o incluso de una cruz puedan ser interpretados como "discurso" a efectos legales. Sin embargo, recientemente la jurisprudencia ha buscado el asesoramiento de las teorías retóricas y filosóficas del lenguaje para poder describir el discurso de odio en términos de una teoría más general de la performatividad lingüística. Los practicantes de adhesiones inquebrantables al absolutismo de la Primera Enmienda suscriben la idea de que la libertad de expresión tiene prioridad sobre otros derechos y libertades constitucionalmente protegidos y de que, de hecho, a la libertad de expresión se la presupone ya mediante el ejercicio de otros derechos y libertades. Intentan incluir todas las declaraciones "con contenido" como discurso protegido por la Constitución y consideran que las formas de conducta verbal amenazadoras están sujetas a la cuestión de si tales amenazas se quedan en "habla" o si se adentran en el terreno

de la "conducta". Sólo en el último caso el "habla" en cuestión sería susceptible de ser proscrito. En el contexto de las controversias sobre el discurso de odio, está surgiendo recientemente una visión sobre el habla que problematiza el recurso a cualquier distinción estricta; esa teoría sostiene que el "contenido" de ciertos tipos de habla sólo puede ser entendido en términos de la acción que el lenguaje ejecuta. En otras palabras, los epítetos racistas no sólo apoyan un mensaje de inferioridad racial, sino que ese "apoyo" supone la institucionalización verbal de esa misma subordinación. De ahí que se entienda que el discurso de odio no sólo comunica una idea ofensiva o conjunto de ideas, sino que además realiza el mensaje mismo que comunica: la comunicación en sí es a la vez una forma de conducta[2].

Propongo revisar algunos de los sentidos en los que la "conducta verbal" es concebida en la propuesta de ley sobre el discurso de odio, y ofrecer una visión alternativa de cómo uno podría a la vez afirmar que el lenguaje actúa, incluso injuriosamente, al mismo tiempo que se insiste en que "no actúa" directa o causalmente sobre el destinatario exactamente del mismo modo como tienden a describirlo los ponentes de la legislación del discurso de odio. De hecho, el carácter 'como-de-acto' de ciertas expresiones ofensivas puede ser precisamente lo que les permite evitar decir lo que quieren decir, o hacer aquello que dicen.

Los juristas y los activistas que han contribuido al libro *Words that Wound* tienen cierta tendencia a expandir y complicar los parámetros legales del "habla" con el objeto de suministrar un entramado racional de base para la futura ley sobre el discurso de odio. Y esto se consigue en parte al conceptualizar las declaraciones a la vez como "expresivas" de ideas y como formas de "conducta" en sí mismas: el discurso racista en particular proclama a la vez la inferioridad

de la raza contra la que se dirige y efectúa la subordinación de aquella raza a través de la declaración misma[3]. En la medida en que el discurso goza de la protección de la Primera Enmienda, se considera, según Matsuda y otros, que cuenta con el soporte del Estado. El hecho de que el Estado no intervenga es, desde el punto de vista de Matsuda, equivalente a que el Estado lo avale: "La escalofriante visión de racistas confesos ataviados con parafernalia amenazante y desfilando por nuestro vecindario bajo total protección policial constituye una declaración de autorización por el Estado" (1993: 49). De ahí que esa manifestación tenga el poder de efectuar la subordinación que, o bien representa, o bien promueve, precisamente mediante su libre operación en el marco de la esfera pública no obstaculizada por la intervención estatal. Lo que realmente esto viene a decir es que el Estado, para Matsuda, permite la injuria a sus ciudadanos y concluye que la "víctima [del discurso de odio] se convierte en una persona sin Estado" (1993: 25).

Apoyándose en una reciente propuesta de ley sobre el discurso de odio, Catharine MacKinnon sostiene un argumento similar en relación con la pornografía. En *Only Words* (1996), la pornografía debiera ser interpretada como una especie de "herida", según MacKinnon, porque proclama y ejerce el estatus de subordinación de las mujeres[4]. De esta manera, MacKinnon invoca el principio constitucional de igualdad (la Enmienda Catorce, en particular) y argumenta que la pornografía es una forma de tratamiento desigual; considera que esta acción discriminatoria es más seria y grave que cualquier ejercicio espurio de la "libertad" o "libre expresión" por parte de la industria pornográfica. Ese ejercicio de la "libertad", sostiene la autora, tiene lugar a costa de los derechos de otros ciudadanos

a la igual participación y al igual ejercicio de las libertades y derechos fundamentales. De acuerdo con Matsuda, hay ciertas formas de acoso verbal que se consideran como una acción discriminatoria, y esas formas del discurso de odio basadas en el sexo o en la raza pueden socavar las condiciones sociales para el ejercicio de los derechos y libertades fundamentales de aquellos a los que se apela mediante ese lenguaje.

Mi intención aquí es centrarme en el poder que se le atribuye al texto pornográfico de efectuar un estado de subordinación de la mujer, no para discernir si el texto ejerce esa subordinación en la manera en que la describe MacKinnon, sino más bien para descubrir qué versión de la performatividad entra en juego en esta afirmación. El uso del performativo en MacKinnon implica una figura de la performatividad (una figura del poder soberano que gobierna la manera en que se dice que actúa un determinado acto de habla) como eficaz, unilateral, transitivo y generativo. En definitiva, leeré la figura de la soberanía que emerge en el discurso contemporáneo sobre el performativo en términos de la idea foucaultiana de que el poder contemporáneo ya no goza de un carácter soberano. ¿Acaso compensa la figura del soberano performativo un sentido perdido del poder? ¿Y cómo podría esa pérdida convertirse en la condición para un sentido revisado del performativo?

El interés por esta figura de la performatividad deriva de la convicción de que, en diversas esferas políticas a la vez y por distintos motivos políticos no siempre reconciliables los unos con los otros, está en juego una manera similar de considerar el habla como conducta. La enunciación en sí es vista de forma exagerada y altamente eficaz: ya no como una representación del poder o su epifenómeno verbal, sino como el *modus vivendi* del poder mismo.

Podríamos considerar esta sobredeterminación del performativo como una "lingüistificación" del campo de lo político (un campo del cual la teoría del discurso es apenas responsable, pero que se podría decir que lo "registra" en ciertos aspectos importantes). Considérese, pues, la paradójica emergencia de una figura similar del enunciado eficaz en contextos políticos más recientes, aunque pueda parecer hostil a aquellos que acabo de mencionar. Uno de estos contextos, que consideraremos en el siguiente capítulo, son las fuerzas armadas estadounidenses, donde ciertos tipos de declaraciones, por ejemplo, "Soy homosexual", son ahora, en la normativa recientemente discutida, considerados como "conducta ofensiva"[5]. De manera similar –pero no idéntica–, ciertos tipos de representaciones estéticas de carácter marcadamente sexual, como las producidas por los grupos de rap, *2 Live Crew* o *Salt n Pepa*, son discutidas en los contextos legales a partir de la pregunta de si caerían bajo la rúbrica de "obscenidad" definida por *Miller v. California* (1973). ¿Es la recirculación de los epítetos ofensivos en el contexto de la puesta en escena (donde "puesta en escena" y "recirculación" son términos enormemente equívocos) sustancialmente diferente del uso de tales epítetos en la universidad, en el lugar de trabajo o en otras esferas de la vida pública? La cuestión no es simplemente si tales obras participan en géneros reconocibles con valor literario o artístico, como si eso fuera suficiente para garantizar su estatus protegido. La controversia aquí, como ha mostrado Henry Louis Gates, Jr., es más complicada. Mediante la apropiación y recirculación de géneros establecidos del arte popular afroamericano, siendo la "significación" un género central, estas producciones artísticas participan de géneros que pueden no ser reconocibles por los tribunales. De forma paradójica y dolorosa, cuando es

a los tribunales a quienes se inviste con el poder de regular tales expresiones, se producen nuevas oportunidades para la discriminación en las que los tribunales desautorizan la producción cultural afroamericana y también la autorepresentación gay o lesbiana mediante el uso táctico y arbitrario de la ley sobre obscenidad[6].

En principio, podría parecer que estos distintos ejemplos del "habla como conducta" no son en absoluto comparables unos con otros, y no es mi intención defender que lo sean. En cada caso la figura del enunciado eficaz emerge en una escena de interpelación que es consecuentemente diferente. En la discusión de Matsuda, el acoso y el lenguaje ofensivo se representan como la interpelación de un ciudadano a otro, de un jefe a un trabajador o de un profesor a un estudiante. El efecto de este lenguaje es, desde el punto de vista de Matsuda, degradar o disminuir; puede "dar en el blanco" (1993: 23), en el destinatario; puede socavar la capacidad del receptor para trabajar, estudiar o, en la esfera pública, ejercer sus derechos y libertades constitucionalmente garantizados: "la víctima se convierte en una persona sin Estado" (1993: 25). Si el lenguaje en cuestión ha perjudicado esa capacidad del destinatario de participar en la esfera de acción y expresión protegida por la Constitución, entonces el enunciado injurioso puede decirse que ha violado, o que ha precipitado la violación de la Cláusula de Protección de la Igualdad que garantiza el total e igual acceso de todos los ciudadanos a los derechos y libertades constitucionalmente protegidos. La asunción de Matsuda es que llamar a alguien de determinada manera o, más específicamente, dirigirse a alguien de manera ofensiva establece la subordinación social de aquella persona y, además, tiene el efecto de privar al destinatario de la capacidad de ejercer derechos y libertades comúnmente aceptados den-

tro de un contexto específico (la educación o el empleo), o bien en el contexto más generalizado de la esfera pública nacional. Aunque algunos argumentos a favor de la regulación del lenguaje están marcados por el contexto, y restringen la regulación de entornos de trabajo o educación específicos, Matsuda parece empeñado en defender que la esfera pública nacional en su totalidad es un marco de referencia adecuado para regular el discurso de odio. En la medida en que ciertos grupos han sido "históricamente subordinados", el discurso de odio dirigido a estos grupos consiste en una ratificación y extensión de aquella "subordinación estructural". Para Matsuda, parece que ciertas formas históricas de subordinación han asumido un estatus "estructural", de manera que esta historia y estructura generalizadas constituyen "el contexto" en que el discurso de odio se demuestra eficaz.

En el caso de las fuerzas armadas estadounidenses, ha habido cierta controversia pública sobre si la cuestión de manifestar públicamente que uno es homosexual es lo mismo que manifestar una intención de realizar el acto, y parece que si se afirma la intención, entonces el enunciado en sí es ofensivo. En una primera versión de la normativa, los militares encontraron ofensiva no la intención de actuar, sino *la enunciación de la intención*. Aquí un acto de habla en el que se manifieste o haya implicada una intención sexual deviene extrañamente indisociable de una acción sexual. De hecho, parece que ambos pueden mostrarse como separables sólo mediante una descalificación explícita de aquella declaración anterior y mediante la articulación de una intención adicional: en concreto, la de *no* realizar el propio deseo. Como en el caso del "discurso" pornográfico, hay en juego una cierta sexualización del habla, donde la referencia verbal o la representación de la sexualidad se considera equiparable al acto sexual. Por muy difícil y desagradable que sea imaginarlo, ¿podrían las fuerzas armadas haber identificado esta forma de declaración como una ofensa codificable sin el precedente de la ley sobre acoso sexual y su extensión a las áreas de la pornografía y el discurso de odio?[7]. En cualquier caso, en las directrices revisadas de la normativa, que todavía se discuten en los tribunales, ahora es posible decir "Soy homosexual" y añadir a esa declaración "y no tengo intención o propensión a realizar ese deseo". Al rechazar la acción, la declaración vuelve a ser una manifestación constatativa o meramente descriptiva, y llegamos a la distinción del presidente Clinton entre un estatus protegido ("Yo soy") y una conducta no protegida ("Yo hago" o "Yo haré").

He considerado la lógica de esta política en el capítulo siguiente, y propongo volver a la figura del discurso eficaz y ofensivo al final de este capítulo. Mientras tanto, sin embargo, quisiera considerar la interpretación del discurso de odio como conducta ofensiva, el esfuerzo de interpretar la pornografía como un discurso de odio, y el esfuerzo concomitante de recurrir al Estado para remediar las injurias que se alega que ha causado el discurso de odio. ¿Qué ocurre cuando se busca el recurso al Estado para regular tales discursos? Éste resulta un argumento familiar, quizás, pero que espero poder tratar de una manera menos familiar. Me interesan no sólo la protección de las libertades civiles frente a la incursión del Estado, sino también el peculiar *poder discursivo* que se le otorga al Estado durante el proceso de reparación legal.

Me gustaría sugerir una formulación del problema que puede parecer paradójica, pero que creo, incluso por su forma hiperbólica, que puede iluminar de alguna manera el problema que plantea la regulación del discurso de odio.

Mi formulación es la siguiente: *el Estado produce el lenguaje del odio*, y con esto no quiero significar que el Estado sea responsable de las distintas ofensas, epítetos y formas de injuria que normalmente circulan entre la población. Quiero decir simplemente que la categoría no puede existir sin la ratificación del Estado, y este poder del lenguaje judicial del Estado de establecer y mantener el dominio de lo que podrá ser dicho públicamente sugiere que el Estado desempeña un papel que va más allá de una función limitadora en este tipo de decisiones; de hecho, el Estado produce activamente el dominio del discurso públicamente aceptable, estableciendo la línea entre los dominios de lo decible y lo inefable, y reteniendo el poder de estipular y sostener la consecuente línea de demarcación. El tipo de declaración inflamada y eficaz atribuida al discurso de odio en algunos contextos politizados, anteriormente discutidos, está en sí mismo modelado a partir del lenguaje de un Estado soberano, es entendido como un acto de habla soberano, un acto de habla con el poder de hacer lo que dice. Este poder soberano es atribuido al discurso de odio cuando se dice que nos "priva" de derechos y libertades. El poder atribuido al discurso de odio es un poder de una absoluta y eficaz agencia, performatividad y transitividad a la vez eficaces y absolutas (hace lo que dice y hace lo que dice que hará a aquel a quien está destinado su discurso). Es precisamente a este poder del lenguaje *legal* aquello a lo que nos referimos cuando exhortamos al Estado a ejercer la regulación del lenguaje ofensivo. El problema, entonces, no es que la fuerza del performativo soberano esté mal, sino que cuando es utilizado por los ciudadanos está mal y, cuando el Estado la utiliza en estos contextos, está bien.

El mismo tipo de fuerza, no obstante, se le atribuye en ambas instancias al performativo, y esa versión del poder

performativo nunca es puesta en cuestión por quienes aspiran a una fuerte regulación. ¿En qué consiste este poder? ¿Cómo daremos cuenta de su producción sostenida en el lenguaje del discurso de odio, así como de su continua seducción?

Antes de aventurar una respuesta a tales preguntas, vale la pena señalar que esta invocación al performativo soberano tiene lugar en el contexto de una situación política donde el poder ya no se ve constreñido bajo la forma soberana del Estado. El poder, difuminado a través de dominios dispares y en competencia dentro del aparato del Estado, también bajo formas difusas a través de la sociedad civil, no puede ser fácil ni definitivamente atribuido a un sujeto único que sea su "portavoz", ni a un representante soberano del Estado. En la medida en que Foucault acierta cuando describe que las relaciones contemporáneas de poder emanan de un número indeterminado de lugares posibles, el poder ya no está limitado por parámetros de soberanía. Sin embargo, la dificultad de describir el poder como una formación soberana de ninguna manera impide que se fantasee o figure el poder precisamente de esa manera; por el contrario, la pérdida histórica de la organización soberana del poder parece ocasionar la fantasía de su retorno, un retorno, añadiría yo, que tiene lugar en el lenguaje, en la figura del performativo. El énfasis en el acto de habla performativo resucita fantasmáticamente el performativo en el lenguaje, estableciendo el lenguaje como sede desplazada de la política, y especificando que ese desplazamiento está movido por el deseo de volver a un mapa del poder más simple y confiado, un mapa donde la asunción de soberanía se mantenga segura.

Si el poder ya no está constreñido por modelos de soberanía, si emana de un número indeterminado de "centros", ¿cómo vamos a encontrar el origen y causa del acto de poder

mediante el cual se realiza la ofensa? Las limitaciones del lenguaje legal emergen para acabar con esta preocupación histórica particular, puesto que la ley requiere que reubiquemos el poder en el lenguaje de la injuria, que le otorguemos a la injuria el estatuto de un acto y que atribuyamos el acto a la conducta específica de un sujeto. Así, la ley requiere y facilita una conceptualización de la injuria en relación con un sujeto culpable, resucitando al "sujeto" (que podría ser tanto un grupo o una entidad corporativa como un individuo) en respuesta a la necesidad de buscar responsabilidad para el daño. ¿Está justificada esta imputación del sujeto como "origen" y "causa" de las estructuras racistas, incluso del lenguaje racista?

Foucault sostiene que la "soberanía", como modo dominante de pensar el poder, restringe nuestra visión del poder a concepciones dominantes del sujeto, incapacitándonos para pensar el problema de la dominación[8]. Su visión de la dominación, sin embargo, contrasta marcadamente con la de Matsuda: la "dominación" no es "ese tipo de dominación sólida y global que una persona ejerce sobre otras, o un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ser ejercidas en sociedad", unas formas que no requieren ni al representante soberano del Estado, por ejemplo el rey, ni tampoco a sus "sujetos" como lugares únicos o primarios del ejercicio. Por el contrario, Foucault escribe, "he tratado de captar el poder a partir del extremo menos jurídico de su ejercicio"[9] (1992: 38). El sujeto, para Foucault, se encuentra precisamente *no* en el extremo del ejercicio del poder. En una explicación antivoluntarista del poder, Foucault escribe:

> no analizar el poder en el ámbito de la intención o de la decisión, no tratar de captarlo desde dentro, no hacer la acostumbrada pregunta laberíntica e irresoluble: "¿Quién tiene el poder, y qué cosa tiene en mente o busca el que tiene el poder?". En cambio, estudiar el poder allí donde su intención –si existe– está investida en prácticas reales y efectivas (1992: 38).

Este paso del sujeto del poder a un conjunto de prácticas en el que el poder se actualiza en sus efectos señala, para Foucault, un alejamiento del modelo conceptual de soberanía que, según él, domina el pensamiento sobre la política, la ley y la cuestión del derecho. Entre las prácticas que Foucault contrapone a las del sujeto están las que aspiran a explicar la formación del sujeto mismo:

> se trata de preguntarse cómo funcionan las cosas en el nivel de aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que sujetan los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos. En otras palabras, más que preguntarse cómo el soberano aparece en el vértice, era necesario indagar cómo se han constituido los sujetos realmente, materialmente, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los deseos, de los pensamientos. *Captar la instancia material de la sujeción en cuanto constitución de los sujetos* [(1992: 38), la cursiva es mía].

Cuando la escena del racismo se reduce a un solo hablante y su audiencia, el problema político se basa en el itinerario del daño, dado que va desde el hablante hasta la constitución psíquica/somática de aquel que escucha el término o de aquel a quien está destinado. Las elaboradas estructuras institucionales del racismo y también del sexismo de pronto se reducen a la escena de enunciación, y es el enunciado (ya no el sedimento de una institución y sus usos anteriores) lo que se ve investido

con el poder de establecer y mantener la subordinación del grupo a quien interpela. ¿No constituye este movimiento teórico una sobredeterminación de la escena de enunciación, donde las ofensas del racismo son reducidas a ofensas producidas en el lenguaje?[10]. ¿No conduce esto a una visión del poder del sujeto que habla y, por tanto, de su culpabilidad, en la que el sujeto es prematuramente identificado como la "causa" del problema del racismo?

Al localizar la causa de nuestra ofensa en el sujeto que habla y el poder de esa ofensa en el poder del lenguaje, quedamos libres, como si dijéramos, para recurrir a la ley –ahora situada contra el poder e imaginada como neutral– con el objeto de controlar ese caudal de palabras cargadas de odio. Esta fantasmática producción del sujeto hablante culpable, derivada de las limitaciones del lenguaje legal, designa a los sujetos como únicos agentes del poder. Tal reducción de la agencia de poder a las acciones del sujeto puede estar compensando las dificultades y preocupaciones producidas en el curso de vivir en un trance cultural contemporáneo donde ni la ley ni el discurso de odio son enunciados exclusivamente por un sujeto singular. El insulto racial es siempre citado desde algún lugar, y, al hablar de él, uno se une a un coro de racistas, produciendo en aquel momento la ocasión lingüística para una relación imaginaria con una comunidad de racistas históricamente transmitida. En este sentido, el discurso racista no se origina con el sujeto, aunque necesite del sujeto para su eficacia, como seguramente ocurre. De hecho, el discurso racista no podría actuar como tal si no fuera una *citación de sí mismo*; sólo porque ya conocemos su fuerza por instancias anteriores sabemos que es ahora tan ofensivo, y nos preparamos contra sus futuras invo-

caciones. La iterabilidad del discurso de odio está efectivamente disimulada por el "sujeto" que pronuncia el discurso de odio.

En la medida que se entiende que quien utiliza el discurso de odio ejerce el mensaje de subordinación que él o ella transmite, ese hablante es imaginado como ostentando el poder soberano de hacer lo que él o ella dice, alguien para quien hablar es inmediatamente actuar. En *Cómo hacer cosas con palabras*, de J. L. Austin, los ejemplos de estos performativos ilocutivos son muy a menudo tomados de instancias legales: "Te sentencio", "Te declaro": éstas son palabras del Estado que realizan la acción misma que enuncian. Como signo de un cierto desplazamiento de la ley, este mismo poder performativo se le atribuye ahora a aquel que enuncia el discurso de odio, y con ello se constituye su agencia, eficacia y probabilidad de ser procesado. Quien utiliza el discurso de odio ejerce un performativo en el que se efectúa la subordinación, por muy "enmascarado"[11] que esté ese performativo. Como performativo, el discurso de odio priva a quien está destinado precisamente de *este* poder performativo, un poder performativo que algunos ven como la condición lingüística de la ciudadanía. La capacidad de usar eficazmente las palabras de esta manera se considera como la condición necesaria para la operación normativa del hablante y del actor político en el dominio público.

Pero ¿qué tipo de lenguaje se le atribuye al ciudadano en esa teoría?, y ¿cómo establece tal explicación la línea existente entre la performatividad que constituye el discurso de odio y la performatividad que es condición lingüística de ciudadanía? Si el discurso de odio es un tipo de lenguaje que ningún ciudadano debería ejercer, entonces ¿cómo se podría especificar su poder, si es que esto es posi-

ble? Y, además, ¿cómo se distinguirán tanto el discurso apropiado de los ciudadanos y el inapropiado discurso de odio de los ciudadanos de un tercer nivel de poder performativo, aquel que pertenece al Estado?

Esta última pregunta me parece crucial, aunque sea sólo porque el discurso de odio es descrito mediante el tropo soberano que deriva del discurso del Estado (y del discurso sobre el Estado). La figuración del discurso de odio como un ejercicio de poder soberano realiza implícitamente una catacresis por la cual aquel que es acusado de infringir la ley (aquel que enuncia el discurso de odio) es a pesar de todo investido con el poder soberano de la ley. Lo que la ley dice, lo hace, pero también el portavoz del odio. El poder performativo del discurso de odio se representa como el poder performativo del lenguaje legal estatalmente sancionado, y la competición entre el discurso de odio y la ley se escenifica, paradójicamente, como una batalla entre dos poderes soberanos.

¿Actúa como la ley quien "enuncia" un discurso de odio, en el sentido que tiene el poder de hacer que ocurra lo que dice (como ocurre con un juez respaldado por la ley en un orden político relativamente estable)?; y ¿le atribuimos a la fuerza ilocutiva de tal enunciado un poder estatal imaginario, respaldado por la policía?

Esta idealización del acto de habla como acción soberana (bien sea positiva o negativa) está conectada con la idealización del poder del Estado soberano o, más bien, con la voz imaginada y convincente de tal poder. Es como si el propio poder del Estado hubiera sido expropiado, delegado a sus ciudadanos, y el Estado entonces reaparece como un instrumento neutral al que recurrir para protegernos de otros ciudadanos, que se han convertido en emblemas revividos de un (perdido) poder soberano.

MacKinnon y la lógica del enunciado pornográfico

Las tesis recientes de MacKinnon son tan impresionantes como problemáticas. La clase de personas, principalmente mujeres, que son subordinadas y degradadas al ser representadas en la pornografía, la clase a quien la pornografía destina su imperativo de subordinación, son quienes pierden su voz, como si dijéramos, como consecuencia de haber sido el destinatario de la voz de la pornografía, la cual les desacredita. La pornografía, entendida como discurso de odio, desposee al destinatario (aquél representado por ella, y que a la vez se presume que es a quien ésta interpela) del poder de hablar. El habla del destinatario ha sido privado de lo que Austin llamó su "fuerza ilocutiva". El habla del destinatario o bien ya no tiene el poder de hacer lo que dice, sino que siempre hace algo distinto de lo que dice (un hacer distinto del hacer que estaría en consonancia con su decir) o bien ya no tiene el poder de significar precisamente lo contrario de lo que se intenta significar[12].

MacKinnon cita a Anita Hill para ilustrar esta expropiación y deformación del lenguaje que realiza la pornografía. El propio acto por el cual Anita Hill dio testimonio, un testimonio que pretendía establecer que se le había hecho un daño, fue tomado por la audiencia del Senado –en sí misma una escena pornográfica– como una confesión de vergüenza y, por tanto, de culpa. En esta recepción reconvertida por la cual un testimonio es tomado como confesión, las palabras del hablante ya no se entiende que comunican o realizan lo que parecen estar haciendo (ejemplificando la fuerza ilocutiva de un enunciado); por el contrario, son tomadas como una representación de la culpa sexual. En tanto Hill pronuncia el discurso sexualizado, se ve sexualizada por él, y esa misma sexualización coarta su

esfuerzo por representar la sexualización en sí misma como un tipo de injuria. Después de todo, al decirla, la asume, la amplía, la produce; su discurso aparece como una apropiación activa de la sexualización contra la que ella intenta oponerse. Dentro de la pornografía, no hay ninguna oposición a esta sexualización sin que esa oposición se convierta en un acto sexualizado. Lo pornográfico está marcado precisamente por este poder de apropiación sexual.

Y aun así, MacKinnon utiliza a Hill como el "ejemplo" de este tipo de sexualización sin considerar la relación existente entre racialización y ejemplificación. En otras palabras, no es sólo que Hill esté doblemente oprimida, como afroamericana y como mujer, sino que la raza se convierte en una manera de representar pornográficamente la sexualidad. De la misma manera que la escena racializada de Thomas y Hill permite la externalización de la degradación sexual, también permite una purificación lasciva para el imaginario blanco. El estatus afroamericano permite una espectacularización de la sexualidad y una refiguración de los blancos fuera del conflicto, como testigos y guardianes que han canalizado sus propias preocupaciones sexuales a través del cuerpo público de los negros.

La pornografía funciona casi siempre mediante inversiones de distinto tipo, pero estas inversiones tienen una vida y un poder que exceden el dominio de lo pornográfico. Nótese entonces que, en el resumen de la visión de MacKinnon que acabo de proporcionar –y que espero sea el adecuado– el problema con la pornografía es precisamente que *recontextualiza* el significado inicial de un acto de habla, donde el acto de habla intenta un "no" –o es figurado como que intenta un "no"–, su recontextualización toma la forma específica de una *inversión*, en la que el "no" es tomado por, leído como, un "sí". La resistencia a la sexualidad es entonces reinterpretada como la peculiar escena de su afirmación y recirculación.

Esta misma sexualización tiene lugar en y como un acto de habla. Al hablar, Hill expone su agencia; de ahí que cualquier afirmación contra la sexualización del discurso desde la posición de una sexualización activa del discurso sea retóricamente refutada por el acto de habla en sí, o, más bien, por el carácter del lenguaje 'como acto' y la "agencia" ficticia que se presume está activa en el acto de hablar. Esto es lo que algunos llamarían una contradicción performativa: un acto de habla que en su propia actuación produce un significado que reduce aquel otro acto que intenta realizar. En la medida en que habla, ella exhibe su agencia, porque se entiende que el lenguaje es un signo de agencia, y la noción de que podríamos hablar, pronunciar palabras, sin una intención voluntaria (y mucho menos *inconscientemente*) se ve sistemáticamente excluida por esta interpretación de la pornografía. Paradójicamente, el problema con la interpretación pornográfica de su discurso es que pone sus palabras contra sus intenciones, y con ello presume que estas dos no son sólo separables, sino que pueden ponerse las unas contra las otras. Precisamente a través de esta exhibición de la agencia lingüística, su significado es invertido y descartado. Cuanto más habla, menos se la cree, menos se considera que el significado de ella es el que ella pretende. Pero eso sólo sigue siendo cierto mientras el significado por ella pretendido esté en consonancia con la sexualización de su enunciación, y la sexualización que ella no pretende se opone a esa misma sexualización.

MacKinnon considera que esta recontextualización pornográfica del acto de habla de Anita Hill es paradigmática del tipo de inversión de significados que la pornografía rea-

liza sistemáticamente. Y, para MacKinnon, este poder de la recontextualización pornográfica significa que cuando una mujer dice "no", en un contexto pornográfico, en ese "no" se presume un "sí". La pornografía, como el inconsciente freudiano, no conoce la negación. Sin embargo, esta explicación de la "estructura" de la pornografía no puede explicar el contexto del acto de habla de Hill; no se le considera comunicativo, sino un espectáculo sexual racializado. Ella es el "ejemplo" de la pornografía porque, como negra, se convierte en el espectáculo para la proyección y la escenificación del deseo sexual blanco.

Pero el interés de MacKinnon es de otro orden. La autora presupone que uno debe estar en posición de enunciar las palabras de tal manera que el significado de esas palabras coincida con la intención con que han sido pronunciadas, y que la dimensión performativa de esa enunciación contribuya a apoyar y extender el significado buscado. De ahí que uno de los problemas con la pornografía sea que crea una escena donde la dimensión performativa del discurso va en contra de su funcionamiento comunicativo o semántico. Esta concepción de la enunciación presupone una visión normativa de una persona con la capacidad y el poder de ejercer el habla de forma directa; esta visión ha sido elaborada por el filósofo Rae Langton en un ensayo que trata de dar fuerza lógica a esas afirmaciones tan retóricas de MacKinnon[13]. Ese poder de ejercer un discurso tal que la performatividad y la recepción estén gobernadas y reconciliadas por una intención única y controladora es concebido por Langton como esencial para la operación y agencia de la persona-con-derechos, alguien socialmente capaz de ejercer derechos y libertades fundamentales como los que garantiza la Cláusula de Protección de la Igualdad de la Enmienda Catorce.

De forma significativa y paradójica, el argumento contra la pornografía trata de limitar los derechos de los pornógrafos por lo que respecta a la Primera Enmienda, pero también trata de expandir la esfera de protección de la Primera Enmienda para aquellos representados y (por tanto, ostensiblemente) "interpelados" por la pornografía: la representación pornográfica desacredita y degrada a aquellos a quienes representa –principalmente mujeres– de manera que el efecto de esa degradación es proyectar la duda de si se podrá entender que el discurso pronunciado por aquellos que han sido representados significa lo que dice. En otras palabras, de la misma manera que el testimonio de Hill fue convertido en las cámaras del Senado en una confesión de su complicidad o, de hecho, de sus poderes de fantasía sexual, el discurso de la clase de personas representadas por la pornografía, por ejemplo mujeres, es convertido en su opuesto; es un discurso que quiere decir una cosa incluso si intenta significar otra, o es un discurso que no sabe lo que significa, o es un discurso como exhibición, confesión y evidencia, pero no como vehículo comunicativo, habiéndoselo privado de su capacidad de hacer declaraciones verdaderas. Efectivamente, el acto de habla, aunque significa agencia, se desarma a sí mismo precisamente porque no dice lo que significa; el acto de habla implica un ser siempre activo y capaz de elección; de hecho implica un yo que consiente, un yo cuyo "no" está siempre disminuido por su "sí" implícito. Aunque esta atribución de una intención invertida viola efectivamente la soberanía del sujeto que habla, parece igualmente cierto que esta versión de la pornografía explota también cierta noción de la soberanía liberal con el fin de ampliar sus propios objetivos, al insistir que es siempre el consentimiento, y sólo el consentimiento, lo que constituye al sujeto.

Esta crítica al efecto de la pornografía en el discurso, al cómo, en particular, se puede decir que la pornografía *silencia* el habla, está motivada por un esfuerzo de invertir la amenaza a la soberanía que se cumple en la representación pornográfica. Como esfuerzo de reconducir el discurso hacia la intención soberana, la posición antipornográfica se enfrenta al estado de dejadez en que la enunciación aparentemente ha caído: el enunciado amenaza con significar de maneras no intentadas o que nunca fueron intentadas; se convierte en un acto sexualizado, evidenciándose a sí mismo como seducción (por tanto, como perlocutivo) en vez de estar basado en la verdad (por tanto, como constatativo). (La pornografía rebaja la enunciación al estatus de retórica, y expone sus límites como filosofía.)

El cuestionamiento de la universalidad

Si la pornografía realiza una deformación del discurso ¿cuál se supone que es la forma apropiada del discurso? ¿Cuál sería la noción del discurso no-pornográfico que condiciona esta crítica a la pornografía? Langton escribe que la "capacidad de realizar actos de habla puede ser una medida del poder político" (1993: 314) y de "autoridad" (1993: 315) y "una marca de la falta de poder es la incapacidad de realizar actos de habla que de otra manera uno podría querer realizar" (1993: 314). Al ser silenciado un acto de habla performativo, uno no puede ya utilizar el performativo de forma efectiva. Cuando el "no" es tomado como un "sí", la capacidad de utilizar el acto de habla se ve socavada. Pero ¿qué podría garantizar una situación comunicativa en la que ningún discurso pudiera discapacitar o silenciar de tal manera el de los otros? Éste parece ser el proyecto en que

Habermas y otros autores participan, un esfuerzo por prever una situación comunicativa en la que los actos de habla estén basados en un consenso donde no es permisible ningún acto de habla que refute performativamente la capacidad de otro para consentir mediante el lenguaje. En efecto, aunque ni Langton ni MacKinnon consultan a Habermas, sus proyectos parecen estructurados de acuerdo con los mismos deseos culturales. La inversión o deformación de lenguaje por la pornografía –tal y como la han descrito MacKinnon y Langton– parecería ser precisamente un ejemplo del tipo de situación discursiva degradada que la teoría habermasiana del lenguaje trata de criticar e invalidar.

Sin embargo, el ideal del consentimiento sólo tiene sentido en la medida en que los términos en cuestión se entreguen a un significado establecido de forma consensuada. Los términos con significados equívocos serían por tanto una amenaza al ideal del consenso. Así, Habermas insiste en que alcanzar el consenso exige que las palabras se correlacionen con significados unívocos: "la productividad del proceso de comprensión permanece como no problemática sólo mientras todos los participantes se adhieran al punto referencial de la posible adquisición de una comprensión mutua, donde a las *mismas* frases se les asigne el mismo significado"[14]. Pero ¿somos nosotros, quienes quiera que seamos ese "nosotros", el tipo de comunidad donde tales significados pudieran ser establecidos de una vez por todas? ¿No hay en el campo semántico una permanente diversidad que constituye una situación irreversible para la teorización política? ¿Quién se alza por encima de la disputa interpretativa en posición de asignar los mismos significados a las mismas frases? ¿Y por qué la amenaza planteada por esa autoridad se considera menos seria que la planteada por una interpretación equívoca que dejamos sin controlar?

Si las frases cargan con significados equívocos, entonces su poder es, en principio, menos unilateral y seguro de lo que parece. De hecho, la equivocidad del enunciado significa que puede que no siempre signifique de la misma manera, que su significado puede ser invertido o desviado de alguna manera significativa y, más importante todavía, significa que las palabras mismas que tratan de herir pueden igualmente errar su blanco y producir un efecto contrario al deseado. La disyunción entre enunciado y significado es la condición de posibilidad para revisar el performativo, la condición de posibilidad del performativo como repetición de su primera instancia, una repetición que es a la vez una reformulación. De hecho, el testimonio no sería posible sin *la citación* de la injuria para la que uno busca compensación. Y el discurso de Anita Hill debe citar las palabras que le han sido dichas a fin de exponer su poder de ofensa. No son originalmente las palabras "de ella", como si dijéramos, pero su citación constituye la condición de posibilidad de la agencia de ella en la ley, incluso si, como todos vimos en este caso, son tomadas precisamente para descartar su agencia. La citacionalidad del performativo produce esa posibilidad de agencia y expropiación a la vez.

Las ventajas políticas que se derivan de insistir en tal disyunción son claramente diferentes de las supuestamente aportadas atendiendo a la noción de consenso de Habermas. Puesto que uno siempre corre el peligro de significar algo distinto de lo que piensa que dice, entonces seríamos, como si dijéramos, vulnerables en un sentido específicamente lingüístico frente a una vida social del lenguaje que excede el alcance del sujeto que habla. El riesgo y la vulnerabilidad son algo propio del proceso democrático en el sentido que uno no puede saber por adelantado el significado que otro asignará a la frase dicha, qué significado puede surgir, y cuál es la mejor manera de calificar tal diferencia. El esfuerzo de ponerse de acuerdo no es algo que pueda resolverse con anticipación, sino sólo mediante una lucha concreta de traducción cuyo éxito no está garantizado.

Habermas, sin embargo, insiste que se puede encontrar una garantía en la anticipación del consenso, que hay "suposiciones idealizadas"(1987: 198) que limitan por adelantado los tipos de interpretaciones a las que están sujetos los enunciados; "los juegos de lenguaje sólo funcionan porque presuponen idealizaciones que trascienden cualquier juego lingüístico particular; como condición necesaria para posiblemente alcanzar la comprensión, estas idealizaciones dan lugar a la perspectiva de un acuerdo que está abierto a la crítica sobre la base de criterios de validez" (1987: 199). Los argumentos de Matsuda parecen coincidir también con esta visión, puesto que uno de los argumentos que ella da contra el discurso racista es que éste proclama implícitamente una inferioridad racial rechazada e invalidada por la comunidad internacional. Por tanto, no hay razón para que la Constitución proteja tal lenguaje, dado que ese discurso entra en conflicto con los compromisos de igualdad universal que son fundamentales para la Constitución. Al discutir que se "protejan" tales expresiones, los representantes jurídicos de la Constitución estarían yendo en contra de uno de los principios fundamentales de ese texto fundacional.

Esta última afirmación es significativa, porque hay más en juego de lo que podría parecer. De acuerdo con esta visión, el discurso racista no sólo contradice la premisa universalista de la Constitución, sino que todo lenguaje que activamente se opone a la premisa que fundamenta la Constitución no debería, por esa misma razón, ser protegido

por la Constitución. Proteger tal lenguaje significaría participar en una contradicción performativa. Implícita en este argumento está la exigencia de que sólo debería estar protegido por la Constitución el lenguaje basado en sus mismas premisas universalistas.

Tomada como un criterio positivo para establecer el discurso protegido, esta última afirmación es ambiciosa y controvertida. El dominio de lo decible ha de ser gobernado por versiones de la universalidad aceptadas y vigentes. Ya no estamos considerando lo que constituye el discurso de odio, sino, más bien, la categoría más amplia de lo que constituyen unos criterios razonables por los cuales el discurso protegido debe ser distinguido del discurso no protegido. Además de esta cuestión clave para la delimitación del discurso protegido, está la cuestión siguiente: ¿qué constituirá el dominio de lo legal y legítimamente decible? ¿Presupone el análisis de Matsuda una noción normativa del discurso legítimo en la que cualquier hablante está limitado por las nociones de universalidad existentes? ¿Cómo reconciliaríamos esta visión con la de Etienne Balibar, por ejemplo, quien sostiene que el racismo deriva de nuestras habituales nociones de universalidad?[15]. ¿Cómo podríamos continuar insistiendo en reformulaciones de la universalidad más amplias, si nos comprometemos a respetar sólo aquellas versiones provisionales y estrechas de la universalidad actualmente codificadas por la ley internacional? No hay duda de que tales precedentes son enormemente útiles para los argumentos políticos en contextos internacionales, pero sería un error pensar que formulaciones como ésas, ya establecidas, extinguen las posibilidades de lo que podría quererse significar lo universal. Decir que se ha alcanzado una convención de consenso implica no reconocer que la vida temporal de la convención excede su pasado. Podemos

esperar que sabremos por adelantado el significado que debe serle asignado a la declaración de universalidad, o ¿es esta declaración la oportunidad para un significado que no va a ser completa o concretamente anticipado?

Efectivamente, parece importante considerar que los estándares de universalidad están históricamente articulados y que exponer el carácter estrecho y excluyente de una determinada articulación histórica de universalidad es parte del proyecto de ampliar y hacer sustantiva la noción de universalidad misma. El discurso racista, desde luego, pone en cuestión los estándares actuales que gobiernan el alcance universal del derecho al voto. Pero hay otros tipos de discurso que constituyen cuestionamientos valiosos y cruciales para la continua elaboración de lo universal mismo, y sería un error descartarlos. Considérese, por ejemplo, aquella situación en la que los sujetos que han sido excluidos de los derechos civiles por las convenciones existentes que gobiernan la definición excluyente de lo universal usan ese lenguaje de los derechos civiles y activan una "contradicción performativa", al afirmar que están cubiertos por aquel universal, exponiendo con ello el carácter contradictorio de las anteriores formulaciones convencionales de lo universal. Este tipo de discurso parece en principio imposible o contradictorio, pero supone una manera de exponer los límites de las actuales nociones de universalidad y constituye un reto para que los estándares existentes se vuelvan más amplios e inclusivos. En este sentido, ser capaz de enunciar la contradicción performativa no es una empresa que se perjudique a sí misma; por el contrario, la contradicción performativa es crucial para la continua revisión y elaboración de los estándares históricos de universalidad propios del movimiento futuro de la democracia misma. Afirmar que lo universal todavía no ha sido articulado es

insistir en que ese "todavía no" es propio de una comprensión de lo universal mismo: aquello que queda "sin comprender" o "sin realizar" por lo universal lo constituye de manera esencial. Lo universal empieza a ser articulado precisamente mediante los desafíos a su formulación *existente*, y este desafío emerge de los que no están cubiertos por el concepto, de los que no están autorizados para ocupar el lugar del "quién", pero que, a pesar de todo, exigen que lo universal como tal los incluya. Los excluidos, en este sentido, constituyen el límite contingente de la universalización. Y lo "universal", lejos de ser conmensurable con sus formulaciones convencionales, emerge como un ideal postulado y *abierto* que todavía no ha sido adecuadamente codificado por un conjunto cualquiera de convenciones legales[16]. Si las convenciones de universalidad existentes aceptadas *restringen* el dominio de lo decible, esta limitación produce lo decible, al establecer una frontera de demarcación entre lo decible y lo no decible.

La frontera que produce lo decible al excluir ciertas formas de discurso se convierte en una forma de censura ejercida por la postulación misma de lo universal. ¿Acaso no codifica cada postulación de lo universal como algo existente, como algo dado, las exclusiones por las cuales esa postulación de universalidad procede? En esta ocasión y mediante esta estrategia de apoyarse en *convenciones de universalidad establecidas*, ¿estamos involuntariamente obstaculizando el proceso de universalización dentro de los límites de la convención establecida, naturalizando sus exclusiones, y vaciando por adelantado la posibilidad de su radicalización? Lo universal sólo puede ser articulado en respuesta a un desafío desde (su propio) exterior. Cuando reclamamos la regulación del discurso del odio sobre la base de presuposiciones "universalmente" aceptadas, ¿reiteramos las prácticas de exclusión y abyección? ¿Qué es lo que cualifica a una comunidad para tener la legitimidad de debatir y de llegar a un acuerdo sobre esta universalidad? Si esa misma comunidad se constituye mediante exclusiones racistas, ¿cómo podremos confiar en que delibere sobre la cuestión del discurso racista?

Lo que está en cuestión en esta definición de la universalidad es la distinción entre una suposición de consenso idealizadora que en algunos sentidos ya está ahí y otra que todavía ha de ser articulada, desafiando las convenciones que gobiernan nuestras imágenes del futuro. Esto último es algo distinto de la idealización no convencional (Habermas) concebida en todo caso como algo que siempre estaba ya allí, o como algo codificado en una determinada ley internacional (Matsuda) y que por tanto iguala los logros presentes con los finales. La universalidad anticipada, para la cual no contamos con ningún concepto ya dado, es aquella cuyas articulaciones sólo procederán, si lo hacen, de un cuestionamiento de la universalidad desde sus márgenes ya imaginados.

La noción de "consenso" presupuesta por cualquiera de las dos primeras teorías demuestra ser una afirmación idílica, una afirmación que cortocircuita la labor necesariamente difícil de forjar un consenso universal desde distintos lugares de la cultura, para tomar prestada la frase y el título de Homi Bhabha, y entorpece la difícil práctica de traducción entre los distintos lenguajes en los que la universalidad hace sus variadas y opuestas apariciones. El trabajo de la traducción cultural se necesita precisamente debido a la contradicción performativa que tiene lugar cuando alguien, sin autorización para hablar desde dentro y como lo universal, reclama el término. O quizás, para decirlo de forma más apropiada, cuando alguien que está excluido de

lo universal, y a pesar de todo pertenece a éste, habla desde una situación de existencia escindida, a la vez autorizada y desautorizada (y lo mismo para identificar un preciso "lugar de enunciación"). Este tipo de discurso no será una simple asimilación a una norma existente, puesto que aquella norma está predicada a partir de la exclusión de quien habla, aquel cuyo discurso pone en cuestión la fundación del universal mismo. Pronunciar y mostrar la alteridad dentro de la norma (la alteridad sin la cual la norma no se "sabría a sí misma") muestra el fracaso de la norma para ejercer el alcance universal que representa, muestra lo que podríamos llamar *la prometedora ambivalencia de la norma*.

El fracaso de la norma queda expuesto por la contradicción performativa representada por aquel que habla en su nombre; incluso si el nombre todavía no lo designa, sin embargo insinúa suficientemente su camino hacia el nombre como para hablar "en" él. Este doble-discurso es precisamente el mapa temporal del futuro de la universalidad, el trabajo de una traducción posterior cuyo futuro permanece impredecible. La escena contemporánea de traducción cultural emerge con la presuposición de que la enunciación no tiene el mismo significado en todas partes, con la presuposición de que, en efecto, la enunciación se ha convertido en una escena de conflicto (hasta tal extremo que, de hecho, buscamos procesar legalmente el discurso con el objeto final de "fijar" su significado). La traducción que tiene lugar en esta escena de conflicto es aquella en la que el significado buscado no es más determinante de una lectura "final" que el significado que es recibido, y no puede emerger una calificación final de posiciones contradictorias. La falta de finalidad es justamente el dilema interpretativo a valorar, puesto que suspende la necesidad de un juicio final a favor de una afirmación de cierta vulnerabilidad lingüística a la reapropiación. Esta vulnerabilidad señala que una exigencia democrática postsoberana se hace sentir en la escena contemporánea de la enunciación[17].

El argumento que trata de regular el discurso de odio sobre la base de que contradice tanto el estatus *soberano* del hablante (el argumento de MacKinnon respecto al efecto de la pornografía) como la base *universal* de su discurso (el argumento de Matsuda) intenta revitalizar el ideal de un hablante soberano que no sólo dice lo que quiere significar, sino que tienen una enunciación que es a la vez singular y universal. La concepción normativa del orador político, como ha sido apuntada en el ensayo de Langton, y la objeción a los efectos "silenciadores" del discurso de odio y la pornografía, explicada por MacKinnon y Matsuda, sostienen ambas que la participación política requiere la capacidad no sólo de representar la intención de uno en el discurso, sino también la capacidad de actualizar la intención que uno tiene mediante el acto de habla.

El problema no es simplemente que, desde un punto de vista teórico, no tiene sentido asumir que las intenciones estén siempre apropiadamente materializadas en declaraciones, y las declaraciones en hechos, sino que la comprensión de esas relaciones a veces disyuntivas constituye una visión alternativa del campo lingüístico de la política. ¿Amenaza la aserción de una inconmensurabilidad potencial entre declaración e intención (no decir lo que uno quiere significar), declaración y acción (no hacer lo que uno dice) e intención y acción (no hacer lo que uno quería), la propia condición lingüística de participación política, o acaso tales disyunciones producen la posibilidad de una renegociación del lenguaje políticamente consecuente que explote el carácter indeterminado de estas relaciones? ¿Podría

estar expuesto a revisión el concepto de universalidad sin la presunción de tales disyunciones?

Considérese la situación en la que un discurso racista se vea contrarrestado hasta tal punto que no tenga ya el poder de ejercer la subordinación que suscribe y recomienda; la relación indeterminada entre decir y hacer es explotada con éxito al desposeer al discurso de su presunto poder performativo. Y si ese mismo discurso es adoptado, e invertido, por aquel a quien está destinado para convertirse en la oportunidad de contestar y hablar desde él, ¿acaso está ese discurso racista, hasta cierto punto, desvinculado de sus orígenes racistas? El esfuerzo de garantizar un tipo de lenguaje eficaz en el que las intenciones se materialicen en los hechos que se tienen "in mente", y en el que las interpretaciones sean controladas por adelantado por la intención misma, constituye un esfuerzo positivo de volver a una imagen soberana del lenguaje que ya no es verdadera, y que puede que nunca fuera verdadera, una imagen de la que, por razones políticas, uno podría alegrarse que no fuera cierta. Que la declaración pueda ser invertida, desprendida de su origen, es una manera de desplazar el lugar de autoridad respecto de la frase. Y aunque podríamos lamentar que otros tengan este poder con nuestro lenguaje, hay que considerar los peligros que supondría no tener ese poder de interrupción y redirección con respecto a los demás. La reciente apropiación del discurso de los "derechos civiles" para resistir la norma de acción afirmativa en California es una de esas expropiaciones peligrosas, una expropiación que ahora sólo puede ser confrontada mediante una reapropiación agresiva.

No estoy defendiendo que uno siempre dice lo que no quiere decir, que el decir rechace el significado, o que las palabras nunca realicen aquello que dicen realizar. Atribuir una disyunción necesaria como ésa a todo lenguaje es tan sospechoso como legislar las líneas de necesaria continuidad entre intenciones, declaraciones y actos. Aunque Langton presupone que la agencia política y la ciudadanía en particular requieren tal continuidad, las formas contemporáneas de agencia política, especialmente aquellas desautorizadas por convenciones previas o por las prerrogativas de ciudadanía reinantes, tienden a deducir la agencia política de los errores del aparato performativo del poder, volviendo al universal contra sí mismo, volviendo a desplegar el argumento de igualdad en contra de sus formulaciones existentes, rescatando la libertad de su valor conservador actual[18].

¿Se puede distinguir esta posibilidad política de reapropiación de la apropiación pornográfica a la que se opone MacKinnon? ¿O es el riesgo de apropiación algo que acompaña a todos los actos performativos, marcando los límites de presunta soberanía que tales actos tienen? El argumento foucaultiano nos es familiar: cuanto más insiste uno en que la sexualidad está reprimida, cuanto más habla uno sobre la sexualidad, más se convierte la sexualidad en una especie de discurso confesional. La sexualidad, por tanto, se apropia de discursos no previstos. El "no" represivo descubierto por la doctrina psicoanalítica se convierte en una extraña especie de "sí" (tesis que no es inconsistente con el psicoanálisis y con su insistencia de que no hay negación en el inconsciente). Visto por encima, la explicación de Foucault parece paradójicamente similar a la de MacKinnon, pero mientras que el "no" de su teoría es enunciado como una negativa a consentir, para Foucault ese "no" se realiza mediante la ley represiva contra el sujeto sexual que, según podemos adivinar, podría de otra manera decir sí. Para Foucault, como para la pornografía, los tér-

minos mismos en que se dice que la sexualidad es negada se convierten, inadvertida pero inexorablemente, en el lugar e instrumento para una nueva sexualización. La presunta represión de la sexualidad se convierte en la sexualización de la represión[19].

Recontextualizar la ley –la prohibición, en este caso– produce una inversión en la que la sexualidad prohibida se convierte en sexualidad producida. La instancia discursiva de una prohibición –renuncia, detención, confesión– se convierte precisamente en una nueva incitación a la sexualidad, y también en una incitación al discurso. Que el discurso mismo prolifere como enunciación repetida de una ley prohibitiva sugiere que su poder productivo depende de su ruptura con un contexto e intención originarios, y que esta recirculación no está bajo el control de ningún sujeto en particular.

MacKinnon y Langton han defendido que la recontextualización de una declaración o, más específicamente, una recontextualización sexualizada en la que un "no" original es convertido en un "sí" derivativo, supone el efecto mismo de silenciamiento de la pornografía; la declaración de un enunciado en el contexto pornográfico necesariamente invierte en favor de la sexualización el significado que se dice que la declaración comunica: ésta es la medida de lo pornográfico. En efecto, uno podría concebir que los efectos incontrolables de la resignificación y recontextualización, entendidas como mera labor apropiativa de la sexualidad, estarían incitando continuamente a la agitación antipornográfica. Para MacKinnon, la recontextualización atribuye falsamente un consentimiento a ser sexualizado a aquel que es sexualizado mediante una determinada representación: la conversión de un "no" en un "sí". La relación disyuntiva entre la afirmación y la negación descarta la lógica erótica de la ambivalencia en la que el "sí" puede acompañar al "no" sin negarlo exactamente. El dominio de lo fantasmático es precisamente la acción suspendida, ni del todo afirmada ni del todo rechazada, y las más de las veces estructurada en alguna forma de placer ambivalente ("sí" y "no" a la vez).

MacKinnon afirma que el "consentimiento" de una mujer es representado por el texto pornográfico, y que esa representación a la vez sobrepasa su consentimiento. Esta tesis es necesaria para sostener y extender la analogía entre el texto pornográfico y los actos de acoso sexual y violación. Si, por otro lado, las cuestiones del consentimiento y la acción son suspendidas mediante el texto pornográfico, entonces el texto no sobrepasa el consentimiento, pero produce un campo visual de la sexualidad que de alguna manera es previo al consentimiento y, de hecho, previo a la constitución del sujeto voluntario en sí mismo. Como reserva cultural de un campo visual sexualmente sobredeterminado, la pornografía es precisamente lo que circula sin nuestro consentimiento, pero no por esa razón está en contra de él. La insistencia en que el consentimiento precede la sexualidad en todos los casos señala un retorno a una noción pre-freudiana del individualismo liberal en la que el "consentimiento" es constitutivo de la persona.

Para que Anita Hill haga su demanda contra Thomas y contra la audiencia del Senado, tendrá que testificar otra vez, y ese testimonio tendrá que repetir la injuria, registrarla, decirla otra vez, abriéndose así a la apropiación incorrecta. Para distinguir entre el testimonio en sí mismo y los hechos que dicho testimonio registra, se tendría que distinguir la repetición de la injuria realizada por ese testimonio de la realización de la injuria a la que se refiere. Pero si el testimonio se considera un signo de agencia, entonces

la malinterpretación del testimonio como confesión de complicidad parece ser el riesgo contra el que ningún conjunto de distinciones puede salvaguardarnos. En general, la circulación de lo pornográfico resiste la posibilidad de ser efectivamente vigilada, y si lo pudiera ser, el mecanismo de vigilancia simplemente sería incorporado en una temática pornográfica como uno de los mejores argumentos a favor de la ley y su transgresión. El esfuerzo por detener tal circulación es un esfuerzo para detener el campo sexualizado del discurso, y para reafirmar la capacidad del sujeto intencional por encima y en contra de este campo.

Discurso de Estado / discurso de odio

El discurso de odio es un tipo de discurso que actúa, pero que a la vez es también *citado* como un tipo de discurso que actúa y, por tanto, como un elemento y objeto del discurso. Aunque el discurso de odio puede estar diciendo que es un tipo de acción o un tipo de conducta, puede ser establecido como tal solamente mediante el lenguaje que autoritariamente describe para nosotros esa acción; así, el acto de habla se da siempre dos pasos más allá, esto es, se da gracias a *una teoría del acto de habla* que cuenta con su propio poder performativo (y que está dedicada, por definición, a la labor de *producir* actos de habla, duplicando con ello la performatividad que trata de analizar). La descripción de este acto de habla es una acción o un tipo de conducta de una categoría igualmente discursiva e igualmente derivada. No hay lugar donde esto esté más claro, pienso, que en la consideración de cómo el juicio en tanto que calificación legal determina el discurso del odio de formas bien específicas.

En tanto que acción discriminatoria, el discurso de odio constituye un asunto que debe ser decidido por los tribunales, y por tanto "el discurso de odio" no se considera odioso ni discriminatorio hasta que los tribunales no deciden que lo es. No hay un discurso de odio en un sentido pleno del término hasta que –y a menos– que haya un tribunal que decida que lo hay[20]. De hecho, todavía no se ha dado el caso en que la petición de llamar a algo discurso de odio, y de defender que es también una conducta, eficaz en sus efectos, consecuente y significativamente privativa de derechos y libertades, se haya producido. El caso se da sólo cuando es "decidido". En este sentido, es la decisión del Estado, la declaración sancionadora del Estado, la que produce el acto del discurso de odio, lo produce, pero no lo causa. Aquí la relación temporal en la que la enunciación del discurso de odio precede al discurso del tribunal es precisamente la inversa de la relación lógica en la que no hay discurso de odio anterior al discurso del tribunal. Aunque el discurso de odio que todavía no lo es precede la consideración judicial de tal discurso, es sólo a partir de la decisión afirmativa del tribunal como el discurso en cuestión se convierte en discurso de odio. La calificación del discurso de odio como tal es por tanto asunto del Estado o, más en particular, de su rama judicial. Como determinación tomada por el Estado, el discurso del odio se convierte en una determinación tomada, no obstante, mediante otro "acto de habla" –el discurso de la ley–. Esta extraña dependencia relativa a la misma existencia del discurso del odio en la sentencia del tribunal significa que el enunciado agresivo finalmente no es distinguible del discurso del Estado por el cual es juzgado.

No estoy tratando de afirmar que el discurso del Estado, en el momento de la decisión, es *lo mismo que* el daño

racial o sexual que persigue calificar. Lo que sugiero, sin embargo, es que son indisociables de forma específica y consecuente. Hay que considerar como una incorrección la afirmación de que una instancia del discurso de odio sea entregada al tribunal para su calificación, puesto que precisamente lo que está en juego en esa calificación es si aquel discurso en cuestión es odioso. Y aquí no quiero decir odioso en cualquier sentido, sino en los precisos sentidos legales que explican Matsuda, Delgado y Lawrence. El proceso de calificación del delito –que presume que el daño precede al juicio del tribunal– es un efecto de tal juicio, una producción de aquel juicio. Así, el discurso del odio es producido por la ley, y constituye una de sus producciones más jugosas; se convierte en el instrumento legal mediante el cual se pueden producir y extender discursos sobre la raza y la sexualidad bajo el pretexto de estar combatiendo el racismo y el sexismo. Con esta formulación, no quiero sugerir que la ley causa o incita el discurso de odio, sino sólo que la decisión de seleccionar cuál de los distintos actos de habla estarán cubiertos bajo la rúbrica del discurso de odio ha de ser tomada por los tribunales. Por tanto, la rúbrica o calificación de delito es una norma legal que puede ser aumentada o restringida por lo judicial en las maneras que éste juzgue conveniente.

Esto último me parece particularmente importante considerando que los argumentos del discurso de odio han sido invocados contra los grupos minoritarios, esto es, en aquellos contextos en los que la homosexualidad se hace gráfica (Mapplethorpe) o verbalmente explícita (las fuerzas armadas de Estados Unidos), y aquellos en los que la lengua vernácula afroamericana, especialmente en la música rap, relanza los términos de la ofensa social y por tanto se la considera responsable de tales términos. Esos esfuerzos de regulación se ven inadvertidamente fortalecidos por el poder mejorado del Estado de reforzar la distinción entre el discurso públicamente protegido y el que no lo está. Así, el juez Scalia se preguntó en *R. A. V. v. St. Paul* si una cruz en llamas, aun siendo "reprobable", no estaría comunicando un mensaje que está protegido dentro del libre mercado de ideas. En cada uno de estos casos, el Estado no sólo reprime el discurso, sino que en el propio acto de represión produce un discurso legalmente consecuente: no sólo reprime el Estado el discurso homosexual, sino que produce también –mediante sus decisiones– una noción pública del homosexual que se autocensura; de manera similar, produce una imagen pública de una sexualidad negra obscena, incluso si afirma estar refrenando la obscenidad; y produce la cruz en llamas como un emblema de discurso inteligible y protegido.

El ejercicio por parte del Estado de su productiva función discursiva está infravalorado en los textos que favorecen la legislación del discurso de odio. De hecho, minimizan la posibilidad de una expropiación por parte de la ley en beneficio de una visión de la ley como políticamente neutral y maleable. Matsuda sostiene que la ley, aunque formada en el racismo, puede ser redirigida contra el racismo. Imagina la ley como un conjunto de instrumentos de "retoque", describiéndola en términos puramente instrumentales, y descartando las expropiaciones productivas mediante las que procede. Esta teoría atribuye todo el poder y la agencia al sujeto que use tales instrumentos. Por muy reaccionaria que sea la historia de los instrumentos legales, esos instrumentos pueden siempre ser puestos al servicio de una visión progresista, "desafiando la tendencia de los principios neutrales a acaparar el poder existente". Más abajo Matsuda escribe: "nada inherente a la ley nos ata de

manos" (1993: 50), aprobando un método de *reconstrucción* doctrinal. En otras palabras, el lenguaje legal es precisamente el tipo de lenguaje que puede ser citado con un significado inverso, donde la inversión consiste en tomar una ley con una historia reaccionaria y convertirla en una ley con fines progresistas.

Se pueden hacer como mínimo dos observaciones acerca de esta fe en las capacidades resignificantes del discurso legal. Primero, el tipo de inversión citacional que se dice que ejerce la ley es exactamente lo contrario de la inversión citacional atribuida a la pornografía. La doctrina reconstructiva permite que el aparato legal, antes reaccionario, se convierta en progresista, independientemente de las intenciones originarias que animasen la ley. La insistencia de la pornografía en recontextualizar el significado original o presunto de una declaración se supone que es su poder más pernicioso. Y aun así, incluso el acto de defensa de MacKinnon en que se representa el "sí" y el "no" de una mujer depende de una recontextualización y de una violencia textual paradigmática, elevada por Matsuda, en el caso de la ley, al nivel de método legal bajo la rúbrica de la reconstrucción doctrinal. En ambos casos, el enunciado es incontrolable, susceptible de apropiación, y capaz de significar de maneras distintas, y en exceso respecto a las intenciones que lo animaban.

El segundo punto es el siguiente: mientras que la ley, por muy reaccionaria que sea su formación, es entendida como una práctica de resignificación, al discurso de odio, por muy reaccionaria que sea su formación, no se le permite ser susceptible de una resignificación significativa parecida. Éste es el momento desafortunado en que la disposición de los tribunales a descartar el valor literario de "significación" que hay en el rap converge con la aspiración

manifestada por los proponentes de la normativa sobre el discurso de odio de que el discurso de odio *no pueda* ser resignificado. Aunque Matsuda hace una excepción para "la sátira y el estereotipo", esta excepción se mantiene sólo en la medida que tales declaraciones no hagan uso de un "lenguaje persecutorio". Sería difícil entender cómo funcionaría la sátira si no recontextualizara el lenguaje persecutorio.

No obstante, el poder de difuminación de este tipo de resignificación del discurso de odio no parece tener lugar en la teoría de Matsuda. Y sin embargo, se considera que el discurso de la ley es resignificable más allá de cualquier límite: la ley no tiene un significado único o esencial; puede ser redirigida, reutilizada y reconstruida; su lenguaje, aunque perjudicial en algunos contextos, no es necesariamente perjudicial, y puede ser adaptado y redirigido al servicio de políticas progresistas. El discurso de odio, sin embargo, no es recontextualizable o no está abierto a una resignificación en la manera en que lo está el lenguaje legal. De hecho, aunque en el rap, el cine, o incluso los emblemas caligramáticos, la fotografía y la pintura, circulen todo tipo de palabras histórica o potencialmente ofensivas, parece que tales recontextualizaciones no han de ser interpretadas como representaciones estéticas merecedoras de protección legal.

La representación estética de una palabra ofensiva puede a la vez *usar* la palabra y *mencionarla*, esto es, la puede utilizar para producir ciertos efectos pero también a la vez para hacer referencia a ese uso en concreto, llamando la atención sobre ella como una citación, situando ese uso dentro de un legado citacional, haciendo de ese uso un elemento discursivo explícito sobre el que reflexionar, en lugar de utilizarlo como una operación del lenguaje ordinario

que se toma por descontado. O puede ser que una representación estética use esa palabra, y que también la exponga, la señale, la perfile como instancia material y arbitraria del lenguaje, que es explotado para producir ciertos tipos de efectos. En este sentido, la palabra como significante material se destaca como algo semánticamente vacío en sí misma; pero ese momento vacío en el lenguaje puede convertirse en el espacio para un legado y un efecto semánticamente complejos. Eso no significa afirmar que la palabra haya perdido su poder de herir, sino que la palabra nos es dada de tal manera que podemos empezar a preguntar: ¿cómo se convierte una palabra en el lugar desde donde se puede herir? Este uso convierte el término en un objeto textual sobre el que reflexionar y leer, incluso si nos implica también en una relación de concienciación sobre su fuerza y significado convencional. La reapropiación agresiva del discurso injurioso en el rap de, por ejemplo, *Ice T*, se convierte en el espacio para revivir la injuria traumáticamente, pero de una manera en la que los términos no sólo significan o comunican de forma convencional, sino que además se presentan como elementos discursivos, en su propia convencionalidad lingüística y, por tanto, a la vez forzosos y arbitrarios, recalcitrantes y abiertos a la reutilización.

Esta visión, sin embargo, se vería fuertemente cuestionada, creo, por aquellos que favorecen la legislación del discurso de odio y defienden que la recontextualización e inversión del significado está limitada cuando se trata de ciertas palabras. Richard Delgado escribe: "Palabras como 'negrata' o 'sudaca' son distintivos de degradación incluso cuando se utilizan entre amigos: *estas palabras no tienen ninguna otra connotación*". Y, sin embargo, esta misma frase, bien sea escrita en su texto o citada aquí, tiene otra con-

notación; acaba de utilizar la palabra de una manera significativamente diferente. Incluso si concedemos –como creo que debemos– que la connotación ofensiva está inevitablemente *retenida* en el uso de Delgado, o que en efecto es difícil pronunciar esas palabras o, de hecho, escribirlas aquí porque involuntariamente transmiten aquella degradación, de ello no se sigue que tales palabras no puedan tener *ninguna otra connotación*. De hecho, su repetición es necesaria (en los tribunales, como testimonio; en psicoanálisis, como emblemas traumáticos; en los modos estéticos, como una elaboración cultural) a fin de registrarlas como objetos de otro discurso. Paradójicamente, su estatus de "acto" es precisamente lo que socava la afirmación de que evidencian y actualizan la degradación que se presupone que intentan ejercer. En tanto que actos, estas palabras devienen fenoménicas; se convierten en un tipo de juego lingüístico que no sobrepasa sus significados degradantes, sino que los reproduce como texto público y que, al reproducirlos, los exhibe como términos reproducibles y resignificables. La posibilidad de descontextualizar y recontextualizar tales términos mediante actos radicales de apropiación incorrecta constituye la base de una esperanza irónica de que la relación convencional entre palabra y herida pudiera volverse tenue o incluso romperse con el tiempo. Tales palabras hieren, y aun así, como ha remarcado Derrick Bell: "las estructuras racistas son vulnerables." Entiendo que esto también se aplica a las estructuras lingüísticas racistas.

No pretendo suscribir una oposición simple entre los dominios jurídico y estético, puesto que lo que está en juego en muchas de estas controversias es precisamente el poder del Estado para definir lo que contará como representación artística. La esfera estética, considerada "protegida", toda-

vía existe como una dispensa del Estado. El dominio legal del Estado tiene también claramente sus propios momentos "estéticos", algunos de los cuales hemos considerado aquí: la dramática rearticulación y puesta en escena del discurso del odio, la producción de un discurso soberano y el revivir escenas fantasmáticas.

Sin embargo, cuando la labor de reapropiación es adoptada en el dominio del discurso público protegido, las consecuencias parecen más prometedoras y democráticas que cuando el trabajo de calificar la naturaleza del daño provocado por el discurso pertenece a la ley. El Estado resignifica sólo y siempre su propia ley, y esa resignificación constituye una extensión de su jurisdicción y su discurso. Considérese que el discurso de odio no es sólo una producción del Estado, como he intentado argumentar, sino que las mismas intenciones que animan la legislación en cuestión son, inevitablemente, apropiadas incorrectamente por el Estado. Darle al Estado la labor de calificar legalmente al discurso del odio como tal es cederle el privilegio de la apropiación incorrecta. No será simplemente un discurso legal acerca de las injurias raciales y sexuales, sino que además reiterará y volverá a poner en escena esas injurias, reproduciéndolas esta vez como un discurso sancionado por el Estado. Dado que el Estado retiene como propio el poder de crear y mantener ciertas formas de discurso injurioso, la neutralidad política del lenguaje legal es altamente dudosa.

Las legislaciones sobre el discurso de odio que no estén centradas en el Estado, como por ejemplo las que tienen una jurisdicción restringida a la universidad, son claramente menos preocupantes a este respecto. Pero en este punto sugeriría que tales normativas deben quedar restringidas al discurso de odio como escena perlocutiva, es decir, una escena en la que los efectos de aquel discurso deban ser mostrados, una escena en la que haya que asumir el peso de la evidencia. Si ciertos tipos de conducta verbal por parte del profesor socavan la capacidad de trabajar de un estudiante, entonces parece crucial demostrar un patrón de conducta verbal y hacer una defensa que nos convenza de que tal conducta ha tenido sobre el estudiante los efectos debilitadores que ha tenido. Si aceptamos que el discurso de odio es ilocutivo, aceptaremos igualmente que las palabras efectúan injurias inmediata y automáticamente, que el mapa social del poder también lo hace, y que no estamos en la obligación de detallar los efectos concretos que el discurso de odio produce. Lo dicho no es en sí mismo lo hecho, pero puede conducir a que se haga un daño que debe ser contrarrestado. Mantener el hiato entre el decir y hacer, por muy difícil que sea, significa que siempre hay una historia que contar sobre el cómo y el porqué el lenguaje hace el daño que hace.

En este sentido, no me opongo a todas y cada una de las normativas, pero soy escéptica acerca del valor de aquellas explicaciones del discurso de odio que mantienen su estatus ilocutivo y que, por tanto, igualan por completo el lenguaje y la conducta. Pero no creo que la cadena ritual del discurso de odio pueda ser efectivamente contrarrestada por medio de la censura. El discurso de odio es un discurso repetible, y continuará repitiéndose mientras esté lleno de odio. Su odio es una función de su repetibilidad. Dado que la injuria siempre viene citada de algún lugar, está sacada de convenciones lingüísticas ya establecidas, reiteradas y ampliadas en sus invocaciones contemporáneas, la cuestión será si el Estado o el discurso público asumirán esa práctica de aprobación. Estamos empezando a ver cómo el Estado produce y reproduce el discurso de

odio, al encontrarlo en la declaración homosexual de identidad y deseo, o en la representación gráfica de la sexualidad, de los fluidos sexuales y corporales, o en los diversos esfuerzos gráficos de repetir y superar las fuerzas de la vergüenza sexual y la degradación racial. Que el lenguaje sea un tipo de acto no significa necesariamente que haga lo que dice; puede significar que expone o representa lo que dice al mismo tiempo que lo dice o, de hecho, en lugar de decirlo siquiera. La exposición pública de la ofensa verbal es también una repetición, pero no se trata simplemente de eso, porque lo que se expone no es nunca exactamente lo mismo que lo que se quiere decir, y en esa afortunada inconmensurabilidad reside la oportunidad lingüística del cambio. Nunca nadie ha superado una injuria sin repetirla: su repetición es a la vez la continuación del trauma y aquello que marca una distancia dentro de la propia estructura del trauma, su posibilidad constitutiva de ser de otra manera. No existe la posibilidad de *no* repetir. La única cuestión que sigue planteándose es: ¿cómo se dará esa repetición, en un lugar jurídico o no; y a qué precio; y con qué esperanza?

Notas

1. Catharine MacKinnon escribe en *Only Words* que "la difamación del grupo es la forma verbal que toma la desigualdad" (1996: 99).
2. La jurisprudencia sobre la Primera Enmienda siempre ha dejado espacio para la idea de que algunos discursos no están protegidos, y ha incluido en esta categoría el libelo, las amenazas, y la publicidad fraudulenta. Mari Matsuda escribe: "Hay muchos discursos que están cerca de la acción. El discurso conspirativo,

de la incitación, del fraude, las llamadas telefónicas obscenas y las difamaciones..." (1993: 32).
3. Mari Matsuda, *Words that Wound* (1993: 35-40).
4. "Cualquiera que sea el daño hecho mediante esas palabras está hecho no sólo mediante su contexto, sino a través de su contenido, en el sentido de que si no contuvieran lo que contienen, y convocaran los significados y sentimientos y pensamientos que convocan, no evidenciarían o actualizarían la discriminación que realizan" (1996: 14); o "la quema de cruces no es otra cosa que un acto, aunque es pura expresión, al hacer el daño que hace solamente mediante el mensaje que convoca" (1996: 33).
5. Uno de los más recientes y preponderantes "como" de este escrito ha demolido la nueva política sobre la base de que los homosexuales no deberían ser considerados responsables de "suscitar los prejuicios" de aquellos que ponen objeciones a su homosexualidad.
6. Véase Henry Louis Gates, Jr., "An Album is Judged Obscene; Rap, Slick, Violent, Nasty and, Maybe Helpful" en *The New York Times*, 17 de junio de 1990, p. 1. Gates sostiene que el género afroamericano de la "significación" es mal interpretado por la corte, y que tales géneros debieran ser reconocidos en realidad como obras con valor literario y cultural.
7. Para una excelente discusión sobre el "componente de acto de habla" de la autoidentificación gay y lesbiana, y su dependencia para con la protección de la Primera Enmienda, véase William B. Rubenstein, "The Hate Speech Debate from a Lesbian/Gay Perspective", en *Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties*, eds. Henry Louis Gates, Jr. *et al.* (Nueva York: New York UP, 1994), pp. 280-299.
8. Michel Foucault, "Poder, derecho, verdad", en *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992.
9. Un poco más arriba, en la misma conferencia, Foucault ofrece una formulación de esta idea ligeramente más ampliada: "Captar en cambio el poder en sus extremidades, en sus terminaciones, ahí donde se hace capilar; captar el poder en sus formas más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saliéndose de las

reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga más allá de ellas..." (1992: 37).

10. Esta abstracción de la escena comunicativa de la enunciación parece ser el efecto, en parte, de una jurisprudencia sobre la Primera Enmienda organizada en relación con el "Spence Test", formulado en *Spence v. Washington* 418 U.S. 405 (1974). Para un esfuerzo muy interesante dentro de la jurisprudencia de la Primera Enmienda en oposición a este movimiento hacia acontecimientos comunicativos abstractos, situando al discurso dentro de la estructura social, véase Robert Post, "Recuperating First Amendment Doctrine", en *Stanford Law Review*, vol. 47, n.º 6 (julio de 1995), pp. 1249-1281.

11. Véase J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, para las formas de la "mascarada" del performativo. Un performativo no tiene que asumir una forma gramatical explícita para poder operar como tal. De hecho, una orden puede ser tan eficazmente ejercida mediante el silencio como mediante su formulación verbal explícita. Infiero que incluso una conducta silenciosa podría valer como performativo lingüístico en la medida en que entendamos el silencio como una dimensión constitutiva del habla.

12. Es importante destacar que Austin entendía que todos los performativos estaban sujetos al mal uso y al desacierto y a una relativa impureza; este "fracaso" es generalizado en condición de la performatividad misma por parte de Jacques Derrida y Shoshana Felman.

13. Rae Langton, "Speech Acts and Unspeakable Acts", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22: n.º 4 (otoño de 1993), pp. 293-330.

14. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), pp. 198-199 [*El discurso filosófico de la modernidad*].

15. Etienne Balibar, "El racismo como universalismo", en *Raza, nación y clase*, Instituto de Estudios Políticos para América Latina, Madrid, 1991.

16. Véanse visiones comparables de los ideales y la idealización en Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain* (Nueva York: Routledge, 1995) y Owen Fiss, *La ironía de la libertad de expresión: un análisis de usos y abusos de un derecho fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1998.

17. Sobre los esfuerzos paradójicos de invocar los derechos universales por parte de las feministas francesas, a la vez incluidas y excluidas de su dominio, véase Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of "Man"*, Cambridge: Harvard University Press.

18. Para un intento de rescatar la libertad del discurso político conservador, véase el capítulo introductorio del libro de Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

19. Aunque él plantea este argumento contra el psicoanálisis, yo insistiría en que es a pesar de todo un argumento psicoanalítico, y se puede constatar esto en diversos textos en los que Freud articula la economía erótica de la "conciencia", por ejemplo, o en los que el superego se entiende que se forja, al menos en parte, a partir de la sexualización de una prohibición que sólo secundariamente se convierte en prohibición de la sexualidad.

20. Ése no es el caso, por supuesto, de aquellas instancias en las que la normativa sobre el discurso de odio es implementada en las universidades u otras instituciones similares que tienen la máxima autoridad sobre su jurisdicción.

3 Palabra contagiosa *Paranoia y "homosexualidad" en el ejército*

La cuestión de si la ciudadanía exige la represión de la homosexualidad no es nueva, pero los recientes esfuerzos por regular la declaración personal de homosexualidad en el ejército vuelven a plantear esta pregunta desde una perspectiva diferente. Al fin y al cabo, el personal del ejército goza de algunos de los derechos y obligaciones de la ciudadanía, pero no de todos ellos. El ejército es ya una zona de ciudadanía parcial, un ámbito en el que algunas características de la ciudadanía se mantienen y donde otras están suspendidas. Los recientes esfuerzos del ejército de Estados Unidos por imponer sanciones sobre el discurso homosexual han experimentado una serie de revisiones[1] y en el momento de elaboración de este libro su resolución ante los tribunales continúa pendiente. En la primera versión de estas disposiciones propuestas por el Departamento de Defensa, el término "homosexual" fue desestimado como parte de una auto-nominación o una definición personal por parte del personal militar. El término en sí mismo no fue eliminado, sólo su expresión en el contexto de la autodefinición; aunque la regulación en cuestión se vio obligada a utilizar el término para poder llevar a cabo la circunscripción de su uso. El momento escogido para la formulación de esta normativa fue, evidentemente, un momento en que el término "homosexual" ya proliferaba en el ejército, en el Estado y en el discurso de los medios de comunicación. Al parecer, pues, no es un problema, dentro de los términos de la normativa, enunciar la palabra: de hecho, como consecuencia de la regulación parece que el discurso público sobre la homosexualidad se ha incrementado de forma espectacular. Paradójicamente, las normas pueden ser responsables de que la palabra se haya vuelto más pronunciable en vez de menos. La proliferación de espacios públicos en que se ha vuelto pronunciable parece

estar directamente relacionada con la propuesta de hacer impronunciable en el ejército la palabra "homosexual" como término de la descripción personal. La normativa propone el término como impronunciable en el contexto de la autodefinición, pero una normativa de ese tipo sólo es posible si se repite el término de forma reiterada. De este modo, las normas introducen el término en el discurso público, enunciándolo retóricamente, realizando la circunscripción por la cual –y a través de la cual– el término se vuelve impronunciable. Pero la normativa insiste también en que hay condiciones bajo las cuales *no* se puede insistir en el término en absoluto, es decir, a efectos de la autodefinición. La normativa necesita evocar a aquella persona que se define como homosexual para poder dejar claro que una definición tal no es permisible en el ejército.

La regulación del término no es, pues, un simple acto de censura o silencio: por el contrario, la regulación redobla el término que quiere restringir, y sólo puede efectuar esa restricción mediante ese paradójico redoblamiento. El término no sólo aparece en la normativa como ese discurso que hay que regular, sino que reaparece en el debate público sobre su imparcialidad y validez, específicamente como el acto evocado o imaginado de autoatribución que es explícitamente prohibido por la regulación, prohibición que no puede tener lugar sin hacer referencia al propio acto. Podemos concluir que al Estado y al ejército sólo les interesa *retener el control* sobre lo que el término significará, las condiciones bajo las que puede ser expresado por un sujeto hablante, limitando esta expresión precisa y exclusivamente a esos sujetos que no son descritos por el término que expresan. El término debe seguir siendo un término usado para describir a otros, pero no lo deben usar aquellos que puedan hacerlo con el propósito de describirse a

sí mismos; se prohíbe el uso del término con estos fines, excepto para negar o matizar la descripción. Así pues, el término "homosexual" viene a describir a una clase de personas para quienes permanece prohibido describirse a sí mismas; el término siempre tiene que ser atribuido desde otras instancias. Y ésta es, en cierto modo, la definición prevista por el ejército y el Congreso. El homosexual es alguien cuya definición se deja a otros, alguien a quien se niega el acto de la propia definición con respecto a su sexualidad, alguien cuya autonegación es un requisito indispensable para el servicio militar.

¿Qué podría dar cuenta de esta extraña regulación del enunciado homosexual que parece destinada a intensificar el término precisamente allí donde establece su prohibición? ¿Cómo debemos entender la producción y la restricción simultánea del término? ¿Qué es lo que hace que el uso del término en el contexto de la descripción personal parezca amenazar la moral militar más que la operación tácita de la propia práctica sexual?

El ejército suspende ciertos derechos a sus miembros que son concedidos a los civiles, pero esa misma suspensión ofrece una oportunidad para interrogarse sobre qué es lo que está más anclado de forma más precaria y lo que es más fácilmente desechado en el ámbito de la ciudadanía. En este sentido, se puede considerar que los gays del ejército coinciden con otras zonas restringidas de la ciudadanía: la reciente ley de inmigración y la zona suspendida de ciudadanía para los inmigrantes, los diversos grados de suspensión otorgados a diferentes categorías de inmigrantes, no sólo grados legales e ilegales, sino también diferentes grados de legalidad. Estas comparaciones pudieran considerarse en relación con la reciente tesis de Giorgio Agamben según la cual el propio Estado se ha convertido en un

"Estado de emergencia" prolongado, un Estado en el que los derechos de ciudadanía son suspendidos de forma más o menos permanente[2].

Las revisiones de la política sobre el lenguaje gay en el ejército dejan claro cómo los derechos basados en la Primera Enmienda, el derecho a la intimidad o la Cláusula de Protección Igualitaria, han sido sistemáticamente suspendidos. Mientras que Clinton propuso que los homosexuales sólo debían ser excluidos del servicio militar en la medida en que incurrieran en una conducta homosexual, y no sólo en virtud de su "condición", quedó patente en las aclaraciones posteriores sobre dicha política que afirmar que uno es homosexual, es decir, el hacer referencia a su propia condición, es interpretado como una conducta homosexual en sí misma. En el Departamento de Política de Defensa, las afirmaciones son consideradas en sí mismas como conductas: según una ley del Congreso más reciente, las afirmaciones constituyen una prueba de "propensión" homosexual que representa un riesgo inaceptable para el ejército.

Parece claro, como ha demostrado Janet Halley, que los argumentos que tratan de limitar la persecución legal de la homosexualidad a una cuestión de condición o bien de conducta están condenados a producir ambigüedades que amenazan la coherencia de cualquiera de los dos fundamentos legales. Halley afirma que en la última versión de esta política la pregunta acerca de si una persona sensata puede suponer que otra persona tiene una "propensión" a tomar parte en una conducta homosexual constituye el procedimiento estándar de los interrogatorios. Halley señala con razón que la "persona sensata" es, en este caso, la persona que encarna normas culturales homófobas. Yo añadiría que esta persona sensata también es pro-

fundamente paranoica, pues exterioriza una homosexualidad que "pone en peligro" a la persona sensata desde dentro de ella misma. Ya no se trata de que una afirmación que hace referencia a la propia homosexualidad sea suficiente para deducir la "propensión" a incurrir en la homosexualidad: puede haber otras "señales" –afiliaciones, gestos, matices– que apuntan igualmente en la misma dirección. La cláusula de "propensión" parece atribuir una teleología natural a la condición de homosexual, por la cual se nos invita a entender esta condición como si casi siempre culminara en acto. Y, sin embargo, esta "propensión", aunque atribuida a la condición homosexual como su inclinación natural a expresarse, es atribuida por la persona "sensata", y de este modo sigue siendo un producto del imaginario homófobo.

Aunque el ejército ahora sospecha de todo tipo de señales como índices de "propensión", yo me centraré en la autodeclaración gay explícita que el ejército procura evitar y que considera como equivalente a la conducta homosexual.

El acto por el cual el Departamento de Defensa requiere la limitación de este acto verbal depende de una fabricación del acto discursivo que se quiere limitar, un acto en el que la fabricación misma comienza a llevar a cabo esta limitación.

En las recientes regulaciones del ejército sobre la conducta homosexual, la autodefinición homosexual es explícitamente interpretada como una conducta contagiosa y ofensiva. Las palabras "soy homosexual" no sólo son descriptivas: se cree que realizan lo que describen, no sólo en el sentido de que constituyen al emisor como homosexual, sino que también porque constituyen al enunciado como conducta homosexual. En las páginas siguientes espero demostrar que la normativa describe como performativa la

autoatribución de la homosexualidad, realizando precisamente eso que dice. Al describir el poder de tales actos de habla, la normativa produce esos mismos enunciados, ejercitando una performatividad que constituye la condición tácita que permite la delimitación del enunciado "soy homosexual" en tanto que acto de habla performativo. Sólo dentro de ese discurso normativo el poder performativo de la autoatribución homosexual es producido a su vez performativamente. En este sentido, las normas evocan el espectro de un enunciado homosexual performativo –un enunciado que realiza el acto– que pretenden censurar, participando en un proceso circular de fabricación y de censura que será especificado como paranoico.

Si, no obstante, se puede decir que el ejército produce una interpretación paranoica de la declaración homosexual como una acción contagiosa y ofensiva, como si realizara o constituyera aquello a lo que se refieren tales enunciados, ¿cómo se puede distinguir esta clase de performatividad de la que pone en práctica el movimiento de lucha por una mayor visibilidad de la homosexualidad, el claro objetivo de la política *queer*? De acuerdo con este último movimiento, salir del armario y manifestar la homosexualidad públicamente forma parte del significado cultural y político de lo que es ser homosexual: la expresión del deseo propio y su manifestación pública son esenciales al deseo mismo, que no puede sostenerse sin esta verbalización y exteriorización, de modo que la práctica discursiva de la homosexualidad es indisociable de la homosexualidad.

Hacia el final de este capítulo volveré sobre este tema, aunque sólo sea para plantear la cuestión de si "homosexualidad" no es el tipo de término que constantemente amenaza –o promete– con convertirse en su propio referente, es decir, con constituir la misma sexualidad a la que

se refiere. Espero llegar a demostrar que el término no puede realizar su referente por completo o de manera exhaustiva, que ningún término puede hacerlo, y que "está bien que así sea". Los beneficios políticos que se obtienen de esta distinción entre performatividad y referencialidad tienen que ver con la posibilidad de poner límites a las construcciones autorizadas de la homosexualidad y de mantener abiertos a una futura vida lingüística los significantes de "homosexual", "gay" o "queer", así como de gran cantidad de términos afines. Frente a la preocupación comúnmente expresada de que si la homosexualidad no tiene referente no puede haber una política gay y lésbica eficaz, yo señalaría que la ausencia de un referente final para el término impide que éste pueda ser tan performativo como el ejército imagina que es. El término apunta hacia un referente que no puede capturar. Más aún, esta falta de captura constituye la posibilidad lingüística de una contestación democrática radical que abra el término a futuras rearticulaciones[3].

* * *

¿En qué sentido son las normas militares sintomáticas de una paranoia que hace posible una ciudadanía militar? La performatividad específica que se atribuye a la expresión de homosexualidad no es simplemente que el enunciado realiza la sexualidad de la que habla, sino que transmite la sexualidad a través del habla: se imagina así como un espacio de contagio, una figura que supone un retorno a *Tótem y tabú*, de Freud, donde la mención de los nombres prohibidos se convierte en la ocasión de una comunicación incontrolable. Si se parte de la visión de Freud sobre la conciencia, en que la represión de la homosexualidad masculina se convierte en un requisito para la constitución de la masculinidad, una lectura crítica de la normativa militar permite entender que ésta produce una noción de "varón" como un homosexual que se niega a sí mismo. Frente a un reduccionismo psicológico que pueda contemplar los actos militares como actos de psiques individuales, propongo utilizar el psicoanálisis para leer el texto de una regulación altamente sintomática de la ciudadanía militar[4].

El psicoanálisis no sólo arroja luz teórica sobre las tensiones entre la homosexualidad y la ciudadanía, sino que el discurso psicoanalítico es en sí mismo una alegoría textual sobre cómo la producción del ciudadano tiene lugar a través del rechazo y la transmutación de una homosexualidad siempre imaginada. En realidad, espero demostrar que esa peculiar forma de imaginación contra uno mismo que es la paranoia constituye la homosexualidad no sólo como una forma de inversión, sino como el modelo ejemplar para entender la acción de la conciencia, el hecho de volverse contra uno mismo que supone la inversión e idealización del objetivo sexual. En este sentido, el texto de Freud demuestra ser tanto un diagnóstico como un síntoma, y aunque propongo interpretar este texto psicoanalíticamente (y, por tanto, no meramente como la enunciación de la práctica psicoanalítica), también propondré una lectura alegórica del psicoanálisis[5]. Dicho de manera más sencilla, esto significa que parecerá que Freud nos cuenta una historia sobre cómo la ciudadanía y el sentimiento social surgen a partir de la sublimación de la homosexualidad, pero su discurso estará, en el curso de esta narración, implicado en la propia sublimación que describe[6].

Para entender el acto de la autodefinición homosexual como una ofensa, parece razonable preguntar qué conjun-

to de relaciones o vínculos se ven potencialmente atacados o amenazados por tal enunciado. En este sentido, parece pertinente recurrir al texto de Freud "El mecanismo paranoico", donde vincula la supresión de los impulsos homosexuales a la producción del sentimiento social. Al final de este ensayo Freud observa que "los impulsos homosexuales" ayudan a constituir "los instintos sociales, y representan así la aportación del erotismo a la amistad, a la camaradería, a la sociabilidad y al amor general a la Humanidad" (1984: 72). Al término del ensayo "Introducción al narcisismo" parece que Freud especifica la lógica por la cual tiene lugar esta producción de sentimiento social. El "ideal del yo", escribe, tiene un componente social: "Es también el ideal común de la familia, de una clase o de una nación. Además de la libido narcisista, atrae hacia sí gran parte de la libido homosexual, que se convierte en conciencia de la culpa (angustia social)" (1967: 1096). Esta transformación de la homosexualidad en sentimiento de culpa y, en consecuencia, en la base del sentimiento social, se da cuando el miedo al castigo de los padres se generaliza como terror a perder el amor del prójimo. La paranoia es el modo en que ese amor se vuelve a imaginar sistemáticamente como algo casi siempre eliminado, y es, paradójicamente, el terror a perder ese amor lo que motiva la sublimación o introversión de la homosexualidad. En efecto, esta sublimación no es tan instrumental como parece, porque no se trata de que uno niegue la homosexualidad con el fin de obtener el amor del prójimo, sino que precisamente sólo se puede lograr y contener una cierta homosexualidad *a través y en virtud de* esa negación.

En la discusión de Freud sobre la formación de la conciencia, en *El malestar en la cultura*, la misma prohibición contra la homosexualidad que se dice que la conciencia representa o articula es precisamente la que funda y constituye la propia conciencia como un fenómeno psíquico. La prohibición contra el deseo es el deseo que retorna sobre sí mismo, y este retorno es el comienzo de lo que más tarde se denominará "conciencia". Por consiguiente, lo que la forma nominal de "conciencia" sugiere en cuanto entidad psíquica no es nada más que una actividad reflexiva habitual, el retorno sobre uno mismo, un giro del deseo contra el deseo mismo, de modo que la prohibición se convierte en el territorio y la satisfacción del deseo. Esa repetida práctica de introversión constituye lo que, de forma inapropiada, llamamos "conciencia" como una facultad mental.

Las restricciones sobre la autodefinición homosexual indican que la conciencia ya no puede garantizar el propio circuito de la autoprohibición necesaria para la producción y mantenimiento del sentimiento social; esa conciencia ya no está al servicio de la regulación social. Si el ejército representa un extremo bastante explícito de esta producción normativa de la sociabilidad homoerótica, parece que este circuito por el cual la homosexualidad está obligada a volverse sobre y contra sí misma una y otra vez no ha logrado cerrarse. Esta paradoja fue articulada quizá con la máxima claridad en la afirmación de que la cohesión social en el ejército requiere la prohibición de la homosexualidad, describiendo entonces esa cohesión como un mágico *je ne sais quoi* que mantenía unidos a los soldados. La formulación puede leerse del modo siguiente: *debemos prescindir de nuestra homosexualidad a fin de mantenerla: por favor, quitádnosla/no nos la quitéis.*

La prohibición que pretende limitar el estallido de la homosexualidad desde dentro de este círculo de introversión colectiva imagina la propia palabra como una sustancia contagiosa, como un fluido peligroso. Como trataré de

demostrar el contagio será aquí importante pues la homosexualidad se imaginará de forma implícita a partir del modelo del sida, y se dirá que se "transmite" como lo hace una enfermedad.

El texto pretende abiertamente regular el comportamiento homosexual, pero en tanto que regulador, también es incesantemente productivo. Lo que se evoca en este texto es una especie de homosexualidad que actúa a través de la eficacia mágica de las palabras; declarar que uno es homosexual se convierte, dentro de los términos de esta ley, no sólo en la representación de una conducta, y una conducta ofensiva, sino en la conducta ofensiva misma.

> La orientación sexual no será un obstáculo para el servicio al menos que se manifieste a través de una conducta homosexual. El ejército despedirá a los miembros que tomen parte en una conducta homosexual, conducta que se define como un acto homosexual, como una afirmación de que el miembro del ejército es homosexual o bisexual, o como un matrimonio o intento de matrimonio con alguien del mismo sexo[7].

El texto empieza haciendo una distinción entre orientación y conducta, limitando el despido en el ejército sólo a aquellos que participen en una conducta homosexual. Pero después se define la conducta homosexual mediante una serie de oposiciones que, más que delimitar las barreras de la conducta homosexual, hacen proliferar las posibilidades de homosexualidad. La conducta homosexual incluye "un acto homosexual" –incluso en singular–, lo que significa que no es todavía una práctica, un suceso repetido o ritual. Y aunque aclaraciones posteriores han determinado que un acto aislado, si es rechazado como un error, será perdonado, el lenguaje de la política mantiene la con-

dición de una sola vez, insistiendo en una fundición de "acto" y "conducta". Esto podría considerarse propiamente como una *inflación* del acto *en* forma de conducta, pues tácita y activamente se imagina la singularidad del suceso como una serie de sucesos, una práctica regular, imaginando así un cierto poder de la homosexualidad para llevar a aquellos que la han practicado una sola vez a una repetición regular o compulsiva. Si el acto ya es conducta, entonces se ha repetido antes de que tenga ocasión de repetirse; es como si siempre estuviera repitiéndose, se trata de una figura de repetición-compulsión que tendría el poder de socavar toda clase de moral social.

Volvamos a la redacción del texto a fin de interpretar este pasaje como una articulación de una idea homofóbica fantasmática:

> El ejército despedirá a aquellos miembros que tomen parte en una conducta homosexual, que se define como un acto homosexual, una afirmación de que el miembro del ejército es homosexual o bisexual, o un matrimonio o intento de matrimonio con alguien del mismo sexo.

La conducta homosexual se define como "una afirmación de que el miembro del ejército es homosexual o bisexual"; en esta definición, la "afirmación" es una forma de "conducta", dando así a la expresión de "sólo palabras" de MacKinnon un nuevo significado. Si la afirmación es conducta, y es conducta homosexual, entonces la afirmación de que uno es homosexual es interpretada como una forma de actuar homosexualmente sobre la persona a quien o ante quien se expresa. La afirmación es, en cierto modo, no sólo un acto, sino una forma de conducta, un modo ritual de hablar que ejerce el poder de *ser* lo que *dice*, no una representación de homosexualidad, sino un acto homo-

sexual y, por tanto, una ofensa. ¿Bajo qué condiciones un acto verbal que representa una disposición o una práctica se convierte en esa misma disposición y práctica, en una conversión, una transitividad que depende de –e instituye– la destrucción de la distinción entre habla y conducta? Eso no quiere decir que se pueda establecer una distinción absoluta entre habla y conducta. Por el contrario, aunque parece cierto que una afirmación es una especie de acto, es decir un acto discursivo, esto no es lo mismo que asegurar que la afirmación forzosamente representa lo que dice o constituye el referente al cual se refiere. Muchos actos discursivos son "conducta" en un sentido limitado, pero no todos ellos son "exitosos", es decir pertinentes, en el sentido austiniano del término. Dicho de otro modo, no todos esos actos tienen el poder de producir efectos o desencadenar una serie de consecuencias.

El enunciado que afirma o proclama la identidad homosexual es interpretado como conducta ofensiva sólo si admitimos que algo acerca del propio hecho de verbalizar la homosexualidad en el contexto de la autodefinición resulta perturbador. ¿Pero qué es lo que confiere a estas palabras el poder perturbador que se supone que ejercen? ¿No implica esta suposición que quien escucha imagina que es incitado por la declaración? De algún modo, esta recepción expresa la formulación de Foucault a la inversa: mientras Foucault pensaba que primero había "actos" homosexuales y sólo después apareció la homosexualidad como "identidad", el ejército toma las atribuciones de identidad como equivalentes a realizar un acto. Sin embargo, es importante distinguir entre dos formas de repensar la identidad como acto: puedo decir que lo que afirmo cuando digo "soy homosexual" es que "realizo actos homosexuales o que participo en prácticas o relaciones homosexuales", de todos

modos me estaré refiriendo a esos actos, pero no estaré, estrictamente hablando, realizándolos y, sin duda, no los llevaré a cabo mediante el acto verbal. La lectura militar de la afirmación, no obstante, parece ser diferente. Esta interpretación toma la afirmación "soy homosexual" como uno de los actos de homosexualidad, no como una información sobre la existencia de actos, sino como el acontecimiento discursivo del acto en sí mismo.

¿En qué sentido el acto es "conducta"? Sin duda, uno puede alegar que cualquier locución es "conducta", y Austin admite que toda verbalización es en cierto sentido un "acto". Pero incluso si el habla puede interpretarse como acto, esto no implica que todo habla actúe sobre su oyente de un modo prescrito o mecánico; el problema de la "comprensión" en Austin pone de relieve la dimensión contingente de toda apropiación de este tipo en relación con los performativos perlocucionarios. ¿Acaso hay situaciones en las que la contingencia, la diversidad interpretativa y el fracaso potencial de la "comprensión" parezcan estar determinados por la fuerza de las palabras? ¿Es la proclamación "soy homosexual" un ejemplo de este tipo?

El problema de la comprensión se ve desplazado cuando el poder performativo atribuido al habla se exagera en la fantasía. Esto ocurre en la fantasía paranoica mediante la cual el ejército interpreta la verbalización homosexual como acto. La afirmación "soy homosexual" es, pues, fabulosamente malinterpretada como si significara "te deseo sexualmente". Una afirmación que es, en primera instancia, reflexiva, que atribuye una condición sólo a uno mismo, se toma por solícita, es decir, por una afirmación que anuncia disponibilidad o deseo, que representa la intención de actuar, el acto en sí mismo: el vehículo verbal de la seducción. En efecto, se atribuye una intención de deseo

a la afirmación o la afirmación en sí misma es investida del poder contagioso de la palabra mágica, por lo que oír lo que se expresa verbalmente significa "contraer" la sexualidad a la cual se refiere. La suposición es que cuando el término "homosexual" es proclamado por uno mismo, no es sólo supone una afirmación de deseo, sino que se convierte en la condición discursiva y en el vehículo del deseo, transfiriendo ese deseo, provocándolo. Se trata de una declaración interpretada como solicitación; un enunciado constatativo interpretado como interrogativo; una autoatribución descifrada como insinuación.

En la interpretación militar de la afirmación de autodefinición como una acción ofensiva se supone que la posibilidad de nombrar el término transgrede un tabú del discurso público, se abren las compuertas y las expresiones de deseo se vuelven incontrolables. Por consiguiente, la persona ante quien se habla del deseo tabú se ve afectada inmediatamente por el deseo que conlleva la palabra; pronunciar esa palabra ante esa persona supone implicarla en ese deseo innombrable. Se contrae la palabra –y el deseo– exactamente del mismo modo en que se dice que se contrae una enfermedad. En el discurso militar contemporáneo, la condición de tabú de la homosexualidad se intensifica por la reducción fóbica de las relaciones homosexuales a la transmisión del sida, intensificando la sensación de los enunciados homosexuales como actos contagiosos.

Consideremos la importancia de la metáfora del contagio en el análisis de Freud sobre el tabú en *Tótem y tabú*:

> El tabú es una prohibición [...] impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en el inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir al hombre a la tentación; se comporta como un contagio porque el ejemplo es siempre contagioso, y porque el deseo prohibido se desplaza en el inconsciente sobre otros objetos (1975a: 51).

En la última frase, Freud deja claro que el deseo prohibido en el inconsciente se desplaza de una cosa a otra, es un deseo incontroladamente transferible, sujeto a una lógica metonímica que todavía no está limitada por la ley. De hecho, es la incesante transferibilidad de este deseo lo que instituye el tabú, y ello participa de la lógica del contagio por la cual el deseo tabú se introduce en el discurso como un nombre altamente transmisible. Si digo "soy homosexual" delante de ti, tú te ves envuelto en la "homosexualidad" que yo expreso; se supone que lo dicho establece una relación entre el hablante y el oyente, y si el hablante proclama su homosexualidad, la relación discursiva es constituida en virtud de esa manifestación, y esa misma homosexualidad es transmitida en un sentido transitivo. El acto verbal parece tanto comunicar como transferir esa homosexualidad (si se convierte en el vehículo para un desplazamiento sobre el destinatario) de acuerdo con un movimiento metonímico que se escapa, por definición, al control consciente. De hecho, la prueba de su carácter *inconsciente* es precisamente que se "transmite" o se "transfiere" entre el hablante y el oyente de ese modo incontrolable.

En este mismo texto, Freud menciona ciertas "propiedades peligrosas" que se pueden aplicar indistintamente y de forma y simultánea a las personas, a sus Estados y a sus actos; esta propiedad no sólo se desplaza entre esos registros, además es tentadora y aterra precisamente en función de esta movilidad: "El hombre que ha infringido un tabú se hace tabú, a su vez, porque posee la facultad peligrosa de

incitar a los demás a seguir su ejemplo. Resulta, pues, realmente *contagioso*, por cuanto dicho ejemplo impulsa a la imitación" (1975a: 48). Freud hace una distinción entre esa clase de tabúes dotados de un poder contagioso que "induce a la tentación e impele a la imitación" y otra donde la transmisibilidad del tabú consiste en que se desplaza a objetos materiales (1975a: 50). Sin embargo, ambas formas convergen después cuando se refiere a los *nombres* de los tabúes como una forma material de lenguaje capaz de transmitir el deseo y su prohibición, es decir, que se convierte en el lugar discursivo para el desplazamiento de la ambivalencia. La "transmisibilidad del tabú" es una función del desplazamiento metonímico, "la tendencia del deseo inconsciente a desplazarse de continuo sobre nuevos objetos, utilizando los caminos de la asociación" (1975a: 50).

Cuando tratamos de comprender cómo funciona la lógica del contagio en el marco de la prohibición militar sobre las afirmaciones y los actos de homosexualidad, se plantea la pregunta de cómo un nombre y el acto de atribuírselo se convierte precisamente en el transmisor material/discursivo para este desplazamiento y "transmisibilidad". El signo expresado en función de una prohibición transmite esa prohibición y se vuelve nombrable sólo al servicio de esa prohibición. La transgresión de la prohibición mediante la expresión del signo desvincula ese signo de su función prohibitiva y se convierte en una transferencia inconsciente del deseo que el signo ha contenido hasta el momento de esa nueva resignificación. El nombre "homosexual" no es sólo un signo de deseo; además se transforma en el medio por el cual el deseo es absorbido y transmitido por el propio signo. El signo, en el marco de su prohibición, ha sustituido el deseo que representa, pero también ha tomado una función de "portador" que vincula la homosexualidad

con el contagio. Obviamente es fácil imaginar de qué contagio se trata. ¿Cómo explicar esta unión simbólica entre la fluidez del signo y los "fluidos peligrosos"? La homosexualidad, dentro de esta metonimia paranoica, se ha convertido en un paradigma del contagio. La expresión de la "homosexualidad" con fines autodescriptivos se convierte en el propio acto de transmisión peligrosa, un acto que nos recuerda a una representación contemporánea de una conocida escena sagrada, en la que se infecta al oyente por el oído, inmaculadamente.

Freud termina sus observaciones señalando que el tabú sólo se puede reinstaurar mediante el acto verbal que *renuncia* al deseo: "El que la violación de un tabú pueda ser rescatada, en algunos casos, por una expiación o penitencia que significa la renunciación a un bien o a una libertad, nos da la prueba de que la obediencia a la prescripción tabú era en sí misma una renunciación a algo que hubiéramos deseado con gusto" (1975a: 50). De un modo parecido, el ejército establece ciertas disposiciones para aquellos que quisieran retractarse de su indiscreción; la única manera de compensar la fuerza y amenaza públicas de un acto público de autodefinición homosexual es una renuncia que sea también pública. Cuando el ejército intenta explicar la aplicación de esta política, dice que cuando alguien afirma que es homosexual ello implica una "presunción refutable" de que esa persona actuará de manera homosexual. En otras palabras, ahora se puede decir "soy homosexual y no tengo intención de actuar conforme a mi deseo", y, en ese caso, la primera frase, "soy homosexual", pierde su fuerza performativa; su carácter constatativo es reinstaurado con la segunda frase. En el caso de Freud, la renuncia toma la forma del arrepentimiento y la expiación, pero ello no significa que el deseo desaparezca; de hecho, durante la renun-

cia el deseo se mantiene intacto, y, curiosamente, podríamos decir que la prohibición *preserva* el deseo.

En *El malestar en la cultura*, la represión de la libido es en sí misma una represión investida de libido. La libido no es totalmente reprimida mediante la represión, más bien se convierte en el instrumento de su propia sujeción. La ley represiva no es exterior a la libido que reprime, sino que reprime en la medida en que esa represión se convierte en una actividad libidinal[8]. Además, las prohibiciones morales, sobre todo aquellas que se vuelven contra el cuerpo, se mantienen gracias a esa misma actividad corporal que desean reprimir:

> Una idea propia del psicoanálisis y extraña al pensar común [...] nos dice que si bien al principio la conciencia moral (más exactamente: la angustia, convertida después en conciencia) es la causa de la renuncia a los instintos[a], posteriormente, en cambio, esta situación se invierte; toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia (1975b: 69-70).

Según Freud, los imperativos autoimpuestos que caracterizan el recorrido circular de la conciencia se asumen y aplican precisamente porque se convierten en el lugar de esa misma satisfacción que pretenden prohibir. Dicho de otro modo: la prohibición se convierte en el lugar desplazado de satisfacción de la "pulsión" o deseo que es prohibido supone una oportunidad para revivir la pulsión bajo el signo de la ley condenatoria. Obviamente, esto está en la base de esa conocida comedia donde el que promulga la ley moral es finalmente el mayor transgresor de sus preceptos. Dado que esta satisfacción desplazada se

experimenta a través de la aplicación de la ley, dicha aplicación se refuerza e intensifica cuando aparece cualquier deseo prohibido. La prohibición no persigue eliminar el deseo prohibido; por el contrario, busca la reproducción del deseo prohibido y se intensifica por medio de las propias renuncias que realiza. El porvenir del deseo prohibido se garantiza por medio de la propia prohibición, mientras que la prohibición no sólo se mantiene, sino que es *mantenida por* el deseo al que impone su renuncia. De este modo, la renuncia se da *a través* del propio deseo al que se renuncia, lo que equivale a decir que *nunca* se renuncia al deseo, sino que la estructura misma de la renuncia lo preserva y asegura. La renuncia por la cual un militar purga su pecado y es rehabilitado en su lugar es un acto por el cual la prohibición niega y admite el deseo homosexual al mismo tiempo; este deseo no es, estrictamente hablando, *in*nombrable, sino que está incluido en la expresión de la prohibición. En el caso de la persona homosexual que afirma esta identidad, pero que declara que no actuará conforme a su deseo, la homosexualidad persiste en –y como– la aplicación de esa prohibición sobre uno mismo. Precisamente Paul Ricoeur describió en una ocasión de esta forma el circuito psíquico del infierno: un circulo vicioso de deseo y prohibición. Quizá la "regulación" militar sea un espacio cultural intensificado para el mantenimiento de la fuerza teológica de esa prohibición.

Vamos a analizar cómo es posible que un término o la proclamación de una identidad pueda interpretarse discursivamente como algo capaz de transmitir o causar un daño. ¿En qué consiste la teoría de la causalidad; es una "causa" relacionada con la paranoia? Freud nos da la siguiente explicación de cómo *se produce* la paranoia, pero analiza cómo la explicación causal de la paranoia se desliza hacia la expli-

cación paranoica de la causalidad. Escribe: "Justamente en la paranoia no es nada evidente la etiología sexual, resaltando, en cambio, en su motivación, y sobre todo en cuanto al hombre, las contrariedades y las postergaciones sociales...". Parece que Freud sustituye una causa verdadera de la paranoia por una falsa: se diría que lo que causa la paranoia son las contrariedades y postergaciones, pero su verdadera causa es un deseo sexual interiorizado: imagina un castigo que otros le inflingen, pero esta imagen es el efecto idealizado y exteriorizado de una prohibición contra el deseo propio que está en el origen de dicha idealización y exteriorización. La causa de esa prohibición está de algún modo desplazada, y las razones para este castigo ya se han vuelto ilegibles. Freud señala que si "profundizamos" en el tema veremos que "lo realmente eficaz en tales contrariedades de orden social es la participación de los componentes homosexuales de la vida sentimental" (1975a: 70).

Esta última frase introduce cierta ambigüedad en la explicación de Freud, dado que es difícil de entender cómo "los componentes homosexuales de la vida sentimental participan en tales contrariedades". Sentirse despreciado u humillado, imaginarse a uno mismo como un ser despreciado o humillado, ¿hasta qué punto puede interpretarse como una variante de la homosexualidad? ¿Es el desprecio, la humillación, la forma externa imaginada que adopta la prohibición contra la homosexualidad, y es uno despreciado y humillado a causa de sus deseos homosexuales? ¿O es el hecho de ser despreciado y humillado una imagen del daño social que puede sufrir una persona homosexual que se muestra como tal? Se plantea la siguiente duda: ¿se trata de una prohibición social, que se vuelve difusa y generalizada, o se trata de una prohibición psíquica e interna, que se exterioriza y generaliza durante la paranoia?

En el primer caso, la vulnerabilidad social del homosexual, su posible humillación, se proyecta en una opinión más generalizada de los otros como personas con un comportamiento represor y vejatorio; pero, en el segundo caso, lo que produce la noción de lo social es la sublimación psíquica de la homosexualidad, genera la noción de los Otros como aquellos que regulan, vigilan y juzgan, es un escenario imaginario que se transforma en lo que llamamos "conciencia", un escenario que prepara al sujeto para asumir ese sentimiento social sobre el que se sostiene la ciudadanía. Estas dos posibles explicaciones difieren enormemente en sus consecuencias. El segundo punto de vista plantea un deseo homosexual que se vuelve contra sí mismo y que después produce una noción de lo social como consecuencia de ese repliegue contra sí mismo: el sentimiento social, entendido como algo relacionado con la regulación social, es una consecuencia de la homosexualidad sublimada, la proyección y generalización de un conjunto de Otros que juzgan y vigilan. Es un enfoque que sitúa la homosexualidad como aquello que es externo a lo social, como lo pre-social, y donde se deriva lo social, entendido como un ámbito básicamente normativo, a partir de la autosupresión de esta sexualidad.

¿Pero cómo comprender esta autosupresión al margen de las normas sociales por las cuales la homosexualidad es interpretada como lo asocial, lo pre-social, la imposibilidad de lo social dentro de lo social? Si ambas versiones de la prohibición (psíquica y social) son indisociables, ¿cómo pensar en ellas conjuntamente? El desprecio y las humillaciones experimentados dentro de lo que se denomina paranoia son las huellas psíquicas de las regulaciones sociales existentes, incluso cuando éstas se han alejado de las normas de las que proceden. El desprecio y las humillaciones

no son sólo el resultado de un deseo que se ha vuelto sobre sí mismo, y de la consiguiente proyección de esos deseos sobre los juicios de otros (en realidad, una mezcla de funciones del superyó y de funciones sociales); por el contrario, es la coincidencia del juicio de Otros y ese repliegue sobre uno mismo lo que genera ese escenario imaginario en que el deseo condenado y no vivido se registra psíquicamente imaginando a los Otros humillándole y despreciándole.

No recurrimos a Freud para intentar interpretarlo como la verdad de la homosexualidad, sino porque es un ejemplo o una alegoría de la circularidad en la explicación de la paranoia, una circularidad que afectar al propio análisis de Freud. Por ejemplo, en "El mecanismo paranoico" escribe con aprobación que los sentimientos homosexuales son necesarios para el amor a la humanidad, y explica cómo se "combinan" eufemísticamente con los instintos de autoconservación para producir "hombres" en el "sentido propiamente dicho" de ese término. Si, utilizando sus palabras, las tendencias homosexuales se "combinan" con los instintos del yo, donde éstos se definen como autoconservativos, eso significa que desviar, y mantener desviada, su homosexualidad se convierte en parte del proyecto de la propia conservación del "hombre" –la conservación del "hombre propiamente dicho"–. Vemos que la etiología que Freud propone ya está contenida en el campo normativo y regulador de lo social que pretende explicar. No es que existan primero sentimientos homosexuales que después se combinan con los instintos de conservación, sino que, de acuerdo con las normas sociales que rigen las condiciones de la propia conservación *como hombre*, la homosexualidad debe permanecer siempre como una posibilidad desviada. Por tanto, no es la homosexualidad del hombre

lo que contribuye a conformar sus instintos sociales, y su conciencia general de los otros, sino que es la represión o desviación del aparente narcisismo de la homosexualidad lo que se interpreta como la condición para el altruismo, entendido éste como uno de los beneficios de una heterosexualidad consumada. En este sentido, la desexualización y el rechazo de la homosexualidad crean un "hombre" –propiamente dicho– que siempre sentirá desprecio y humillación allí donde podría haber habitado el deseo homosexual, y que basará el sentimiento social y de ciudadanía en esta transformación del deseo en un conjunto de perjuicios imaginados. Observemos que esta homosexualidad que no se practica se convierte en la condición de la sociabilidad y del amor a la humanidad en general.

No sólo se trata de que la homosexualidad debe permanecer sin ejercerse y desviada para que pueda existir ese hombre en el sentido propiamente dicho y en el sentido de autoconservación; además el propio concepto del "ideal del yo" –la disposición imaginaria por la cual la ciudadanía es regulada psíquicamente– está basado en esta homosexualidad pasiva y desviada. El ideal del yo se forma a partir de la supresión de grandes cantidades de catexis homosexual[9]. No obstante, esta homosexualidad no es simplemente eliminada, desviada o reprimida, sino que vuelve sobre sí misma, y esto no es tan sólo una autosupresión; por el contrario, es la condición necesaria para la producción del ideal del yo, donde la homosexualidad y su prohibición se "combinan" en la figura del ciudadano heterosexual, cuyo sentimiento de culpa será más o menos permanente. De hecho, Freud afirmará que la libido homosexual se "transforma en un sentimiento de culpa" y que la propia ciudadanía –la adhesión a la ley y su incorporación– se derivará de esta culpabilidad.

Volvemos así al problema que aparece en el ejército, que es al mismo tiempo una ámbito donde la ciudadanía es suspendida y, debido de la suspensión de este estatus, un lugar de articulación visible de la producción del ciudadano masculino mediante la prohibición de la homosexualidad. Aunque la normativa militar parece concebir la homosexualidad en términos masculinos, es obvio que las lesbianas también son objeto de regulación, aunque, paradójicamente, las cuestiones sobre su vida personal a menudo se convierten en una especie de acoso sexual. Dicho de otro modo, las mujeres no pueden hablar sobre su homosexualidad porque eso significaría cuestionar el eje heterosexual que asegura la subordinación de género. Y si los hombres hablan de su homosexualidad, ello amenaza con desvelar y, por tanto, destrozar, la homosociabilidad que da cohesión a la clase masculina.

La línea que separa lo nombrable de lo innombrable establece los límites actuales de lo social. ¿Podría la expresión de la palabra constituir un insulto, una ofensa, incluso una agresión, si ésta no transmitiera la historia sedimentada de su propia supresión? En este sentido, la palabra se convierte en un "acto" precisamente porque su carácter de innombrable circunscribe lo social. Pronunciar la palabra fuera de su prohibición pone en cuestión la integridad y los fundamentos de lo social como tal. De este modo, la palabra cuestiona los límites de lo social, la base represiva del sujeto ciudadano, al citar la relación que debe asumirse para que surja la sociabilidad, una relación que sólo puede producir esa sociabilidad a condición de permanece en silencio. Sin darse cuenta, el ejército introduce la palabra en el circuito contagioso, precisamente mediante la prohibición que supuestamente debía garantizar que dicha palabra no se pronunciara. De este modo, el ejército expresa su deseo constantemente cada vez que intenta suprimirlo, un deseo que está en las mismas palabras con las que quiere eliminarlo.

De hecho, es muy importante tener en cuenta que el ejército no sólo se enfrenta a la homosexualidad como un problema que debe regular y limitar; al mismo tiempo produce activamente esta figura del homosexual, insistiendo en que al homosexual se le niegue el poder de autoatribución y en que sea el Estado, y sus poderes de interpelación, quien le siga nombrando y creando. En su dimensión militar, el Estado insiste en la codificación de la homosexualidad. El sujeto homosexual es creado a través de un discurso que nombra esa "homosexualidad", y que a la vez produce y define esta identidad como una infracción contra lo social. Pero al mismo tiempo que nombra a este sujeto compulsivamente, le niega el derecho de nombrarse a sí mismo; por tanto, el Estado quiere controlar no sólo los actos homosexuales, sino también el poder excesivo que tiene el nombre cuando se libera de las prohibiciones que lo han producido. ¿Qué o a quién describirá el nombre cuando ya no sirva a los objetivos disciplinarios de la nominación militar?

¿Cómo podemos comprender esa situación en que la autoatribución, la afirmación reflexiva "soy homosexual" es malinterpretada como una seducción o una agresión, en que un deseo no sólo es descrito, sino que, al ser descrito, se entiende que ya se ha realizado y transmitido? En primer lugar, creo que debemos entender esta interpretación de la homosexualidad y de los actos homosexuales como agresión y/o enfermedad como un intento de situar la homosexualidad dentro de un conjunto patológico de imágenes. No se trata solamente de una explicación de cómo las palabras de los homosexuales producen la homosexua-

lidad de modo performativo, sino, en cuanto figura sancionada por el Estado, de una definición restrictiva de la homosexualidad como una acción agresiva y contagiosa. Por tanto, la performatividad atribuida a la expresión homosexual sólo puede establecerse a partir de la performatividad de un discurso estatal que haga esta atribución. Concebir la expresión homosexual como contagio es una especie de concepción performativa, una performatividad que pertenece al discurso normativo. ¿La afirmación muestra el poder performativo del acto verbal homosexual, o tan sólo pone de relieve el poder productivo o performativo que tienen quienes ejercitan el poder para definir la homosexualidad en estos términos?

En última instancia, este poder discursivo capaz de imponer una definición del homosexual no pertenece ni al ejército ni a los que se oponen a él. Al fin y al cabo, yo acabo de generar para ustedes la producción de lo militar y he entrado en la cadena de performatividad que he venido analizando, me he implicado en la reproducción del término, aunque obviamente con mucho menos poder que el que tienen aquellos cuyos actos estoy describiendo. ¿Se describe algo parecido a la homosexualidad en esta cadena de performatividad? Quizás sea un error afirmar que podamos tener el poder de producir una idea afirmativa o autorizada de la homosexualidad cuando intentamos nombrarla, nombrarnos a nosotros mismos, definir sus términos. El problema no es sólo que los homófobos que presencian un reconocimiento de homosexualidad tengan la alucinación de que la expresión de la palabra equivale a la realización de la acción, sino que incluso los que se oponen al ejército aceptan la idea de que el hecho de nombrar es performativo, que en cierto modo ese acto crea lingüísticamente aquello que nombra. Parece existir la opinión de que

los actos de habla, y el habla en general, son una conducta, y que el discurso sobre la homosexualidad forma parte de la constitución social de la homosexualidad tal y como la conocemos. Las distinciones convencionales entre habla y conducta se derrumban cuando, por ejemplo, lo que podemos llamar en términos generales representación *es* coextensiva con, pongamos por caso, estar "fuera del armario" como una práctica cultural de identidad gay y *queer*, entre las representaciones culturales que expresan la homosexualidad y la homosexualidad "en sí". Después de todo, sería en cierto modo reduccionista afirmar que la homosexualidad es sólo comportamiento sexual en un sentido muy restringido, y que, como algo añadido a este comportamiento, hay un conjunto de representaciones de la homosexualidad que, estrictamente hablando, *no son* propiamente homosexualidad. ¿O sí lo son?

Algunas personas mantienen que la homosexualidad y su representación cultural *no* son separables, que la representación no sigue a la sexualidad como su débil reflejo, sino que tiene una función constitutiva y que, en todo caso, la sexualidad sigue a la representación como uno de sus efectos: ésta parece ser la suposición que subyace en la afirmación de que las convenciones públicas organizan y hacen posible la "sexualidad" y que los actos y las prácticas culturales que organizan y mantienen los actos, por así decirlo, no pueden distinguirse claramente. Interpretar la sexualidad como un "acto" supone ya hacer una abstracción de una práctica cultural, un ritual reiterativo, en la que tiene lugar y de la cual es un ejemplo. De hecho, la misma noción de práctica sexual es precisamente lo que anula la distinción entre "acto" y "representación".

Sin embargo, considerar que ese discurso de la homosexualidad, incluido el acto discursivo de "salir del arma-

rio", forma parte de lo que se entiende culturalmente como "homosexualidad" no es exactamente lo mismo que afirmar que el hecho de decir que se es homosexual es en sí mismo un acto homosexual, y mucho menos un ataque homosexual. Aunque podemos suponer que los activistas *queer* sostendrían que la autonominación es un acto sexual, haciendo una interpretación amplia del término, resulta cómico ver que el término *queer* se desliga tanto de la práctica sexual que cualquier heterosexual bienintencionado puede adoptar el término. Pero sin duda es necesario que nos tomemos en serio la idea de que "salir del armario" pretende ser un ejemplo contagioso, un ejemplo que supuestamente sienta un precedente y provoca una serie de actos con una estructura parecida en el discurso público. Puede que el ejército esté respondiendo precisamente a las acertadas consecuencias perlocucionarias que desencadena salir del armario, al hecho de que ese ejemplo ha generado una cascada de salidas del armario en distintos ámbitos de la vida pública, reproduciéndose como si hubiera una especie de contagio lingüístico –un contagio, podríamos pensar, que en parte pretende contrarrestar la fuerza de ese otro contagio, es decir, el sida–. ¿En qué consiste entonces la diferencia entre la lógica que rige la política militar y la que rige el activismo *queer*?

Una forma de entender esto es destacando que el oído paranoico del ejército cierra sistemáticamente el hueco que existe entre la verbalización de un deseo y el deseo que se verbaliza, que parecen comunicarse directamente entre sí en los momentos de seducción (aunque incluso en este caso sabemos por algunas experiencias dolorosas que la comunicación no siempre es interpretada correctamente); sin embargo, en el caso de la paranoia, el deseo que provoca la expresión verbal se imagina como si surgiera de golpe,

sin una demanda de quien lo pronuncia. Viene de fuera, como una agresión, o una enfermedad, y se interpreta como ofensa y/o contaminación. Por tanto, el deseo ya es imaginado como agresión o enfermedad, y puede percibirse de uno u otro modo, o de ambos. ¿Cómo diferenciar esta percepción como algo diferente de la producción de un discurso sobre la homosexualidad, algo que quizás podría cuestionar esta reducción patológica y producir un significado socialmente positivo para la homosexualidad?

Aquí es donde quiero apostar por la idea de que una producción discursiva de la homosexualidad, hablar o escribir sobre ella, hacer un reconocimiento institucional de la homosexualidad no es exactamente lo mismo que el deseo al que se refiere. Aunque el aparato discursivo de la homosexualidad conforma su realidad social, no la conforma por completo. La declaración que supone la "salida del armario" es sin duda un tipo de acto, pero no consolida por completo el referente al que se refiere; de hecho, *hace la homosexualidad discursiva, pero no hace el discurso referencial.* Esto no significa que el deseo sea un referente que podríamos describir mejor o de otro modo; por el contrario, es un referente que establece un cierto límite a la descripción referencial en general, pero que no obstante establece la cadena de performatividad por la cual nunca es aprehendido completamente. En un esfuerzo por preservar este sentimiento de deseo como un límite a la referencialidad, es importante no cerrar el hueco que existe entre lo performativo y lo referencial, y considerar que cuando se proclama la homosexualidad, ésta sólo se convierte en la proclamación por la cual es afirmada. Aunque Foucault sostiene que el discurso se sexualiza con actos de este tipo, puede que en este caso sea el discurso precisamente lo que desexualiza la homosexualidad[10]. Mi impresión es que este

tipo de explicación de la producción discursiva de la homosexualidad comete el error de sustituir el nombre por aquello que es nombrado, y aunque el referente no pueda ser finalmente nombrado, debe mantenerse separado de lo que es nombrable, aunque sea para garantizar que ningún nombre pretende agotar el significado de lo que somos y de lo que hacemos, algo que limitaría la posibilidad de ser algo más o algo distinto de lo que ya hemos llegado a ser; en resumen, reduciría el futuro de nuestra vida en el lenguaje, un futuro donde el significante continúe siendo un espacio de oposición que permita una rearticulación democrática.

En este sentido, creo que el discurso sobre el deseo homosexual no es, estrictamente hablando, lo mismo que el deseo que verbaliza, y que cuando pensamos que estamos actuando homosexualmente al hablar de homosexualidad estamos cometiendo un pequeño error. Si queremos fomentar una producción crítica de homosexualidades alternativas sería importante desvincular la homosexualidad de las figuras mediante las que se transmite en el discurso dominante, sobre todo cuando adoptan la forma de la agresión o la enfermedad. De hecho, del mismo modo que necesario producir otras figuras para garantizar el futuro de la performatividad y, por tanto, de la homosexualidad, será la distancia entre algo llamado "homosexualidad" y aquello que no puede ser completamente interpelado con esa llamada, lo que debilitará el poder de cualquier figura que quiera decir la última palabra sobre la homosexualidad. Y creo que lo más importante es precisamente anticiparse a esa última palabra.

Notas

1. El Pentágono anunció sus "Nuevas directrices políticas sobre los homosexuales en el ejército" el 19 de julio de 1993, entre las que se incluía la siguiente declaración política: "La orientación sexual no será un obstáculo para el servicio a menos que se manifieste en una conducta homosexual. El ejército despedirá a los miembros que tomen parte en una conducta homosexual, conducta que se define como un acto homosexual, una afirmación de que el miembro del ejército es homosexual o bisexual, o un matrimonio o intento de matrimonio con alguien del mismo sexo". Tras discutirse en el Congreso, el Departamento de Defensa emitió una serie de nuevas normas el 22 de diciembre de 1993 con el objetivo de aclarar los problemas relativos a la aplicación de dicha política. Uno de los asuntos que parecía clave aclarar era si una "afirmación" de homosexualidad podía considerarse no sólo como "conducta", sino como motivo suficiente para ser expulsado del ejército. La explicación que proporcionó el Departamento de Defensa dejó claro que "las declaraciones que pueden ser motivo de despido son las que demuestran una propensión o un intento de participar en actos homosexuales". Frente a aquellos que sostienen que las afirmaciones de deseo o las intenciones de un individuo no son lo mismo que la conducta, el Departamento de Defensa insistió en el hecho de que dispone de una "política basada en la conducta", que se funda en "la probabilidad de que una persona actúe". Del mismo modo, se explica que "una afirmación" crea una presunción refutable de que una persona tomará parte en actos homosexuales, pero el soldado tiene después la oportunidad de refutar...".

   Aquí, la "afirmación" de que se es homosexual presenta la posibilidad de refutar la presunción, pero posteriormente, en esta misma presentación, el portavoz del Departamento de Defensa parece sugerir lo contrario: "Las actividades asociativas, como ir a una manifestación gay o leer una revista –en sí mismas– no son una información verosímil [en relación con la conducta del individuo en cuestión], y sólo alcanzan ese nivel

si son tales que una persona razonable creyera que *la conducta tenía la intención de hacer una declaración o decir a otras personas que la persona es homosexual*" [énfasis de la autora]. Aquí la cuestión ya no parece ser si la declaración presenta una presunción refutable de que la persona tomará parte en una conducta homosexual, sino si la conducta, de tipo asociativo, es suficiente para establecer que se hace una declaración. Si el motivo de despido es una declaración o una conducta es una cuestión que, efectivamente, permanece abierta (*The New York Times*, 20 de julio de 1993 y 22 de diciembre de 1993, respectivamente).

Además de la política anterior y actual del Departamento de Defensa, el Congreso entró en una contienda introduciendo una legislación propia: la Ley de Autorización de la Defensa Nacional para el Año Fiscal 1994. Esta ley vinculante pone énfasis en el problema de la "propensión" homosexual, y afirma que las personas que demuestren una propensión a actuar de manera homosexual serán consideradas incompatibles con el servicio militar. La ley también se muestra indulgente con aquellos que cometan estos actos una sola vez pero que se arrepientan o aleguen que fue un accidente. También introduce la obligación de que los oficiales "pregunten" a sus soldados sobre su orientación. Mientras que no acepta que las declaraciones de homosexualidad sean equivalentes a actos homosexuales, las considera como *evidencia de una propensión* que plantea una presunción refutable de homosexualidad.

Las resoluciones judiciales recientes sobre la nueva política se han dividido sobre la cuestión de si esta política niega los derechos de la Primera Enmienda (también sigue habiendo pleitos relativos a la "vieja política", con resultados diversos). Para un examen minucioso e incisivo de estos pleitos, sobre el que me he basado en gran parte en este análisis, véase Janet Halley, "The Status/Conduct Distinction in the 1993 Revisions to Military Anti-Gay Policy", *GLQ*, invierno de 1996.

2. Giorgio Agamben, "States of Emergency", conferencia en la Universidad de California, en Berkeley, noviembre de 1995.
3. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

4. En el texto se citan las siguientes obras de Sigmund Freud: "El mecanismo paranoico", *Paranoia y neurosis obsesiva* (Madrid, Alianza, 1984); "Introducción al narcisismo", *Obras Completas*, vol. 1 (Madrid, Biblioteca Nueva, 1967); *Tótem y tabú* (Madrid, Alianza, 1975a); *El malestar en la cultura* (Madrid, Alianza, 1975b).
5. Empleo el término "alegoría" para referirme a un tipo de narración donde, por lo general, se verbalizan cosas diferentes de las que se parece verbalizar, donde se ofrece un orden narrativo y secuencial para algo que no puede describirse secuencialmente, donde el referente aparente de la alegoría se convierte en la propia acción de elaboración que esa narración alegórica realiza.
6. Para un análisis interesante y pertinente de la alegoría, véase Craig Owens, *Beyond Recognition: Representation, Power and Culture*, ed. Scott Bryson (Berkeley: University of California Press, 1992).
7. "The Pentagon's New Policy Guidelines on Homosexuals in the Military", *The New York Times*, 20 de julio de 1993, p. A14.
8. Aquí se aprecia que la crítica que hace Foucault a Freud en su *Historia de la sexualidad*, vol. I, es en parte errónea.

[a] *(N. de los T.)* En esta edición en castellano se ha traducido el término freudiano *Trieb* por "instinto", pero la traducción correcta es "pulsión". Del mismo modo, "instintual" debería traducirse por "pulsional".

9. Véase "Introducción al narcisismo", de Sigmund Freud. *Obras completas*, vol. 1 (Madrid, Biblioteca Nueva, 1967).
10. Esto sería una manera de confirmar y criticar al mismo tiempo las recientes propuestas de Leo Bersani en *Homos* (ed. El Manantial, Buenos Aires, 2000), cuando dice que afirmar una identidad estable es una condición necesaria del activismo gay, y que el escepticismo intelectual en cuanto al éxito de ese acto verbal está relacionado con una desexualización de la condición de *gay*. Salir del armario sigue siendo la realización de un acto lingüístico y, por consiguiente, no significa necesariamente tener relaciones sexuales o ser sexual, excepto en esa forma discursiva que puede ser otro ejemplo de la sublimación lingüística del sexo que Bersani lamenta.

4 Censura implícita y agencia discursiva

Sí, el discurso es una especie de acción. Sí, hay ciertos actos que sólo el discurso puede realizar. Pero hay algunos actos que el discurso por sí solo no puede ejecutar. No puedes curar las enfermedades pronunciándolas bien. No puedes consolar a los pobres afirmando que son ricos.

Henry Louis Gates, Jr.

Afirmar que es más correcto interpretar algunos actos de habla como conducta en vez de como habla elude la cuestión de la censura. La censura se entiende como una restricción del habla, y si el discurso de odio o la pornografía o la autodeclaración de ser gay ya no son entendidos como "habla", entonces la limitación de cualquiera de estas actividades no será considerada como un acto de censura. De hecho, MacKinnon ha afirmado que las leyes contra la pornografía que ella ha concebido y apoyado no son censura, sino un acto que tiene que ver con la ampliación del alcance de la Cláusula de Protección de la Igualdad de la Constitución[1]. Lo que podría entenderse como una cuestión referente a la libertad de expresión es interpretado ahora como una cuestión de igualdad fundamental.

Si no nos limitamos a la definición legal de censura, podemos analizar cómo la regulación misma de la distinción entre habla y conducta está al servicio de una forma de censura más implícita. El hecho de afirmar que algunas formas de habla no son habla y que, por tanto, no están sujetas a censura, es ya un ejercicio de censura. De hecho, esta particular forma de censura excede los límites de la definición legal, desde el momento en que utiliza la ley como uno de sus instrumentos[2].

Responder al censor

La concepción tradicional de la censura supone que ésta la ejerce el Estado contra aquellos que tienen menos poder. La defensa tradicional de los menos poderosos afirma que lo que se está limitando es su libertad y, a veces, su libertad de expresión. La censura se suele ejercer contra las personas o contra el contenido de su discurso. Sin embargo, si la censura es una forma de *producción* de habla, que limita de antemano cuál será la expresión aceptable y cuál no, entonces no puede ser comprendida exclusivamente en términos de poder jurídico. Tradicionalmente, se entiende que la censura se ejerce contra una expresión ofensiva: hay una expresión que ya se ha convertido en ofensiva, y entonces se recurre a una acción reguladora. Pero si concebimos que la censura *produce* discurso, esta relación temporal se invierte. La censura precede el texto (incluyo en él el "habla" y otras expresiones culturales), y en cierto sentido es responsable de su producción.

Durante una conferencia que tuvo lugar hace poco escuché dos puntos de vista aparentemente opuestos sobre esta cuestión. Una visión mantenía que "no censurar un texto es algo necesariamente incompleto"[3]. Este argumento sugiere que ningún texto puede aparecer como texto, es decir, ser legible, sin haber sufrido previamente algún tipo de censura. Esta visión presupone que la censura precede al texto en cuestión y que, para que un texto sea legible, éste debe producirse a través de un proceso de selección que excluye algunas posibilidades y que escoge otras. El proceso de selección presupone una decisión que es tomada por el autor del texto. Además, el autor no crea las normas por las que se realiza esa selección; estas normas que rigen la inteligibilidad del discurso están "decididas" con anterio-

ridad a cualquier decisión individual. Un punto de vista más radical plantearía que esas reglas, "decididas" con anterioridad a cualquier decisión individual, son precisamente las condiciones restrictivas que *hacen posible* cualquier decisión. El sujeto parlante toma su decisión sólo en el contexto de un campo de posibilidades lingüísticas que ya está limitado. Uno decide a condición de que exista un campo del lenguaje que ya está decidido, pero esta repetición no supone que la decisión del sujeto parlante sea una redundancia. El hueco que hay entre la redundancia y la repetición es el espacio de la acción.

El segundo punto de vista mantenía que "la censura de un texto es algo necesariamente incompleto". Esta visión afirma que un texto escapa a los actos que lo censuran, y que la censura es siempre (y solamente) un intento o una acción parcial. Es como si algo del texto objeto de censura excediera el alcance del censor, lo que indica que es necesario algún tipo de explicación sobre esta dimensión "excesiva" del habla. Podríamos acudir a una teoría general de la textualidad para explicar cómo el intento de limitar el habla no puede capturar o apresar completamente la polisemia del lenguaje. Igualmente, podríamos decir que la esfera comunicativa del lenguaje necesariamente señala un campo de obscenidad que se intenta –con un éxito siempre parcial– mantener excluido rigurosamente de su propia operación[4]. Este intento de purificar la esfera del discurso público por medio de la institucionalización de unas normas que establecen lo que debería incluirse adecuadamente en dicha esfera supone una censura preventiva. Dichos intentos no sólo operan bajo el miedo a la contaminación, sino que además suponen mostrar a los ojos del público aquellas mismas frases que se querían eliminar de la vida pública. Un lenguaje que se ve obligado a repetir

aquello que intenta reprimir, invariablemente reproduce y reintroduce ese mismo habla que intenta abolir. En este sentido, el habla excede al censor que lo reprime.

El carácter generalizable de ambas explicaciones es útil pero limitado: no pueden decirnos cuándo y por qué algunos tipos de censura son, de hecho, más completos que otros, ni por qué algunas operaciones de censura parecen capturar el discurso ofensivo, mientras que otras parecen ser incapaces de hacerlo. ¿Cómo dar cuenta de la eficacia y de la posibilidad de fracaso que caracteriza las diferentes operaciones de la censura? Al no ser nunca separable de aquello que intenta censurar, la censura está implicada en el propio material rechazado, lo cual tiene consecuencias paradójicas. Si censurar un texto es siempre incompleto en cierto sentido, ello puede deberse en parte a que el texto en cuestión cobra nueva vida al ser una parte del mismo discurso que ha producido el mecanismo de la censura[5].

Esta producción paradójica del discurso por la censura funciona implícita e inadvertidamente. Por ello, es importante distinguir entre censura explícita e implícita. Esta última se refiere a operaciones implícitas de poder que determinan de forma tácita qué quedará sin ser dicho. En tales casos, no se precisa ninguna regulación explícita para imponer esta limitación. El ejercicio de formas implícitas y poderosas de censura revela que el poder del censor no se agota en la política explícita del Estado o en sus reglas. En realidad, estas formas implícitas de censura pueden ser más eficaces para reforzar los límites de lo enunciable que las formas explícitas. Estas últimas se ven expuestas a cierta vulnerabilidad precisamente porque se las puede reconocer más fácilmente. La regulación que *expresa aquello que no quiere expresar* frustra su propio deseo, lo que supone una contradicción performativa que pone en cuestión la capa-

cidad de la regulación para significar y hacer aquello que enuncia, es decir, su pretensión de soberanía. Tales regulaciones introducen el habla censurado en el discurso público, estableciendo así un espacio de oposición, es decir, una escena de declaración pública que se supone debía evitarse.

Ya comentamos un caso de este tipo en el capítulo anterior: la propuesta del Congreso aprobada en octubre de 1994 convirtió en ley la política del "no preguntar, no hablar" referente a la autodeclaración de homosexualidad en el ejército. La ley no recogía ninguna referencia a la homosexualidad en el ejército, pero tales referencias proliferaban en la propia documentación de apoyo y en los debates públicos que se produjeron a raíz de este caso. La intención de la ley no era sólo limitar la "salida del armario" del personal militar, sino establecer que tal expresión de autoadscripción constituía tanto una forma de conducta homosexual como un signo de una probable tendencia a tener una conducta homosexual[6]. Entonces el ejército se enzarzó en una larguísima discusión sobre qué debía considerarse "homosexual" y cómo distinguir el habla de la conducta, y sobre si se puede hacer esto o si se debe hacer. La regulación del término "homosexual" no es por tanto un mero acto de censura o silenciamiento. La regulación *redobla* el término que quiere limitar, y sólo puede ejercer esta limitación por medio de este paradójico redoble. El término en sí mismo es impronunciable, pero sólo se vuelve impronunciable en aquellos contextos en que uno lo utiliza para describirse a sí mismo, y es inútil para hacer una distinción adecuada o convincente entre la adscripción a un estatus y la intención de practicar una conducta homosexual.

De esta manera, el esfuerzo por restringir un término acaba por hacerlo proliferar; es un efecto retórico no deseado del discurso legal. El término no sólo aparece en la regulación como el discurso que debe regularse, sino que reaparece en el debate público sobre su justicia y su valor como ese acto de autoadscripción imaginado o invocado que está explícitamente prohibido por la norma. Por tanto, la prohibición invoca el acto de habla que intenta limitar, y queda atrapada en una producción circular e imaginaria de sí misma. El hecho de expresar esa expresión que el ejército quería censurar supone también el cumplimiento del deseo de establecerse a sí mismo como el autor-origen de todas las expresiones que se producen dentro de su dominio. La regulación, por así decirlo, enunciará una parte de lo censurado así como la propia voz que censura, asimilando el drama como una forma de establecer un control sobre la enunciación.

Desarrollo este ejemplo porque ilustra cómo el mecanismo de la censura está implicado en la producción de una figura de la homosexualidad, una figura que es, digamos, apoyada por el Estado. Las regulaciones que determinan si se autorizará a los homosexuales a entrar o permanecer en el ejército no sólo limitan el discurso de aquellos a los que regula; parece ser así en algunos tipos de discurso, pero también supone *establecer la norma con la que trabaja la subjetivación militar*. En el caso del sujeto militar masculino, esto significa que las normas que gobiernan la masculinidad suponen el rechazo de la homosexualidad. Para las mujeres, este autorrechazo requiere un retorno a una aparente heterosexualidad o a una asexualidad (algo que a veces está unido en la concepción dominante de la mujer heterosexual) que corresponde a la noción militar de cohesión y unidad.

Así, el mecanismo de la censura no sólo está activamente implicado en la producción de sujetos, sino que además

circunscribe los parámetros sociales de lo que se puede decir en el discurso, de qué será admisible o no en el discurso público[7]. El fracaso de la censura en su intento de lograr una censura total del habla en cuestión tiene que ver directamente con: *a)* la incapacidad para instituir una subjetivación total o completa por medios legales, y *b)* la incapacidad para limitar efectivamente el campo social del discurso autorizado.

Es evidente que el esfuerzo del ejército para regular el habla no es el paradigma de todos los tipos de censura. Sin embargo, introduce al menos dos modalidades de poder que contrastan con la concepción tradicional de la censura como poder jurídico. Por "productivo" no entiendo positivo o beneficioso, sino una visión del poder como formador y constitutivo, esto es, no concebido exclusivamente como el ejercicio externo de un control o como la privación de las libertades[8]. Según este punto de vista, la censura no es algo meramente restrictivo y privativo, es decir, algo que actúa para privar a los sujetos de la libertad de expresarse de ciertas maneras, sino algo que configura los sujetos y los límites legítimos del discurso. Esta noción de poder formativo o productivo no se puede reducir a la función tutelar del Estado, es decir, a las normas morales de sus ciudadanos, sino que opera para permitir que algunos tipos de ciudadanos sean posibles, y otros imposibles. Si tenemos en cuenta este punto de vista, vemos claramente que la censura no se refiere principalmente al habla, sino que se ejerce al servicio de otros objetivos sociales, y que la restricción del habla es un instrumento para obtener otros fines sociales y estatales que a menudo quedan ocultos. Un ejemplo de esto es una concepción de la censura como parte necesaria del proceso de construcción nacional, donde la censura puede ejercerse por algunos grupos marginales

que quieren lograr un control cultural sobre sus propias representaciones y narraciones. Un argumento parecido, aunque de otra manera, es el que utiliza un poder dominante cuando quiere controlar aquello que desafía y cuestiona su propia legitimidad. Otro ejemplo relacionado con éstos es el uso de la censura para intentar construir (o reconstruir) el consenso en una institución, como el ejército, o en una nación; otro ejemplo es el uso de la censura en la codificación de la memoria, como el caso del control estatal de la preservación de monumentos y edificios, o la presión para que ciertos acontecimientos históricos sólo se expongan de una manera.

Sin embargo, esta visión de la censura como "productiva" no es siempre correlativa con la visión que considera que la censura es siempre *un instrumento* para conseguir otros fines sociales. Consideremos los ejemplos que acabo de proponer: en ellos la censura no se refiere al habla, el control o la regulación del habla es algo secundario a la hora de conseguir otros tipos de fines sociales (fortalecer determinadas concepciones de la legitimidad, el consenso, la autonomía cultural y la memoria nacional). En la versión más extrema de este tipo de instrumentalización, el habla es algo totalmente secundario respecto a los fines de la censura o, más bien, el habla funciona como una tapadera del objetivo político real de la censura, que tiene poco o nada que ver con el habla.

La censura es una forma productiva de poder: no es algo meramente privativo, es también formativo. Considero que la censura produce sujetos según normas implícitas y explícitas, y que la producción del sujeto está directamente relacionada con la regulación del habla. La producción del sujeto se realiza no sólo por medio de la regulación del habla del sujeto, sino por la regulación del ámbito social del dis-

curso enunciable. La cuestión no es qué es lo que podré decir, sino cuál será el ámbito de lo decible, el ámbito dentro del cual podré empezar a hablar. Devenir sujeto significa estar sujeto a un conjunto de normas explícitas que regulan el tipo de habla que será interpretado como el habla de un sujeto[9].

La cuestión aquí no es saber si se censuran algunas expresiones pronunciadas por un sujeto, sino comprender cómo cierta operación de la censura determina quién será un sujeto dependiendo de si el habla de ese candidato a la subjetividad cumple determinadas normas que regulan lo que se puede decir y lo que no. *Colocarse fuera del campo de lo enunciable supone poner en peligro el estatuto de uno mismo como sujeto. Asumir en el propio habla las normas que regulan lo enunciable significa adquirir el estatuto de sujeto de discurso.* El "discurso imposible" serían precisamente los laberintos de lo asocial, los delirios del "psicótico" que ès producido por las normas que regulan el campo de lo enunciable, y que tanto le preocupan[10].

Se podría decir que ningún texto está completamente libre de los efectos de la censura, dado que cada texto o expresión ha sido en cierta medida estructurado por medio de un proceso de selección que está determinado en parte por las decisiones del autor, y en parte por una lengua que funciona según unas reglas selectivas y diferenciales que ningún hablante individual puede determinar (que bien pueden haber sido conformadas colectivamente, pero no por un autor único, excepto en casos concretos de revisión gramatical y neologismos). Ésta es una tesis muy generalizada, que parece poder aplicarse a *cualquiera* y a *todas* las lenguas. Y aunque puede ser verdad, creo que en su forma generalizada no se puede trasladar a una concepción política de la censura o a una visón normativa de cómo decidir adecuadamente sobre cuestiones relacionadas con la censura. En realidad, tomada en su forma más general, una implicación normativa de tal concepción es la siguiente: dado que toda expresión ya ha sido siempre censurada de algún modo, no tiene sentido intentar oponerse a la censura, porque ello supondría oponerse a las condiciones de la inteligibilidad (y, por tanto, oponerse a los mismos términos que articulan esa oposición).

Sin embargo, el punto de vista que propongo cuestiona esta tesis general en los siguientes aspectos: las condiciones mismas de inteligibilidad han sido formuladas en y por el poder, y este ejercicio normativo del poder rara vez es reconocido como una operación del poder. De hecho, podemos calificarlo como una de las formas más implícitas del poder, precisamente porque opera a través de su ilegibilidad: escapa a los términos de legibilidad que él mismo produce. El hecho de que el poder continúe actuando de forma tácita es una de las fuentes de su invulnerabilidad.

Alguien que se expresa según las normas que rigen lo enunciable no está necesariamente siguiendo una regla de forma consciente. Uno habla según un conjunto tácito de normas que no siempre están codificadas explícitamente como reglas. Charles Taylor afirma que nuestra comprensión de estas reglas no puede reducirse a tener una representación consciente de ellas: "se hace siguiendo los criterios de una acción apropiada"[11]. Una "comprensión previa [...] subyace en nuestra capacidad para captar indicaciones y seguir reglas", y esta comprensión previa no sólo está incorporada, sino que lo está como un sentido social compartido: uno no sigue una sola regla. En "Lenguaje y poder simbólico", Pierre Bourdieu nos advierte sobre el peligro de reducir esta comprensión asimilada, o *habitus*, al hecho de seguir una regla conscientemente:

> Toda dominación simbólica presupone, por parte de aquellos que están sometidos a ella, una cierta complicidad que no es ni una sumisión pasiva a una restricción externa, ni una adhesión libre a unos valores. El reconocimiento de la legitimidad del lenguaje oficial no tiene que ver con el hecho de tener una creencia explícita y deliberadamente, ni con un acto intencional de aceptar una "norma" (1991a: 50-51).

Ser consciente de hasta qué punto la comprensión social de tales "reglas" es una actividad incorporada nos permite distinguir con mayor precisión entre aquella operación de la censura que tácitamente forma el sujeto que habla y aquella acción de la censura que se impone después a dicho sujeto. Si la censura produce los parámetros del sujeto, ¿cómo consiguen esas normas influir en la vida corporal del sujeto? Por último, deberíamos preguntarnos cómo esta operación tácita de la censura, entendida como una especie de forclusión, constituye la inauguración violenta de la vida corporal del sujeto parlante, la incongruencia del habla de ese cuerpo, un habla cuya retórica oculta su carácter normativo.

Si un sujeto deviene sujeto al entrar en la normatividad del lenguaje, entonces estas reglas preceden y determinan la formación misma del sujeto de forma significativa. Aunque el sujeto ingresa en la normatividad del lenguaje, el sujeto sólo existe como una ficción gramatical previa a dicha entrada. Además, como afirman Lacan y los lacanianos, se paga un precio por esa entrada en el lenguaje: las normas que rigen la formación del sujeto parlante separan al sujeto de lo inexpresable, esto es, producen lo inexpresable como la condición de la formación del sujeto.

Aunque el psicoanálisis afirma que esta formación del sujeto tiene lugar en la infancia, esta entrada del sujeto en

el lenguaje por medio de la "barra" original es evocada en la vida política cuando la cuestión de ser capaz de hablar es de nuevo una condición de la supervivencia del sujeto. La cuestión del "coste" de esta supervivencia no consiste simplemente en que aparezca un inconsciente que no puede asimilarse del todo al ego, o que se produce un "real" que nunca puede ser representado por el lenguaje. La condición para la supervivencia del sujeto es precisamente la forclusión de aquello que más amenaza al sujeto; así, la "barra" produce la amenaza y le defiende contra ella al mismo tiempo. Esta forclusión primaria es parecida a aquellas situaciones políticas traumáticas en las cuales el sujeto potencialmente hablante se ve limitado precisamente por el poder que busca proteger al sujeto de su propia disolución.

Sin embargo, esta doble dimensión de la "barra" lacaniana no debe concebirse solamente como una estructura que una vez fundó al sujeto, sino como una dinámica permanente en la vida del sujeto. Las reglas que limitan la inteligibilidad del sujeto continúan estructurándolo a lo largo de toda su vida. Y esta estructuración nunca se completa del todo. Actuar en ese lugar del lenguaje permite la viabilidad del sujeto, y esta viabilidad se mantiene por un temor contra el que uno se defiende y que al mismo tiempo lo produce a uno, el temor a una especie de disolución del sujeto. Si el sujeto habla de forma imposible, si habla de una manera que no pueden ser considerada como habla o como el habla de un sujeto, entonces ese habla es despreciada y la viabilidad del sujeto es puesta en cuestión. Las consecuencias de esta irrupción de lo indecible pueden hacer que uno sea "apartado", de modo que la intervención del Estado lo encarcele en una institución psiquiátrica o para criminales.

El vínculo entre la supervivencia y lo que se puede decir se aprecia en ese habla que constituye el inicio de la autonegación y el arrepentimiento homosexual en las filas del ejército: no soy quien sospechas que soy, pero este no-ser eso es precisamente en lo que me he convertido, determinado por mi negativa, por mi nueva autodefinición. Recordemos la situación señalada por Saidiya Hartman, según la cual la emancipación de la esclavitud para entrar en la ciudadanía exige el intercambio de la propia fuerza de trabajo, la transformación del valor a la forma de la mercancía y, por tanto, a una nueva forma de sujeción[12]. El discurso de la liberación que uno utiliza para reclamar la emancipación suprime las propias energías que intentaba liberar. O recordemos la paradoja que supone luchar judicialmente contra los abusos sexuales cometidos en el hogar, donde se exige que la mujer dé una versión de sí misma que no ofrezca ninguna duda sobre su pureza sexual, y su capacidad para aparecer ante la ley con una versión idealizada y desexualizada de la heterosexualidad femenina. Cuando nos preguntamos qué significa tener derecho a presentar una demanda ante la ley, percibimos la repetición a posteriori de esa forclusión que organiza y hace posible que exista un sujeto parlante con semejante demanda[13].

En aquellos contextos culturales donde no existe un vínculo necesario u obvio con la ley, las formas de "discursividad obligatoria"[14] siguen gobernando las condiciones en que se puede hacer una reivindicación política. Los regímenes del discurso de la confesión estructuran el marco en que se ubican las cuestiones políticas; por ejemplo, en el tema de las drogas, el discurso político se basa en narraciones sobre la adicción y la curación; en el tema de la acción anti-afirmativa se da un enfoque de meritocracia

(como se ve en la resolución de la Universidad de California[15]), en lugar de analizar la discriminación institucional sistemática que existe en la educación, y se imponen las historias sobre personas que superan heroicamente adversas circunstancias. Wendy Brown explica cómo estas historias "forzadas" imponen una forma discursiva de politización que no sólo determina: *a)* bajo qué forma discursiva una demanda puede ser leída como política, sino que, lo que es más importante, *b)* consolida *la política como una producción del discurso*, y establece "el silencio" como un lugar de resistencia potencial a estos regímenes discursivos y a sus efectos normalizadores[16].

Considerar la censura como un poder centralizado o incluso soberano que reprime unilateralmente el discurso implica pensar que el sujeto del discurso está limitado por la exterioridad del poder. Desde el enfoque que afirma que los ciudadanos ejercen el poder para privar al otro de su libertad de expresión, el sujeto no aparece como una víctima. Cuando el sujeto, por medio de sus indicaciones o expresiones despectivas actúa para "censurar" a otro sujeto, esta forma de censura es considerada un "silenciamiento" (Langton). De esta forma, el ciudadano al que se dirige la expresión es efectivamente privado del poder de responder, es desautorizado por ese acto de discurso peyorativo que se dirige ostensiblemente a ese sujeto. El silencio es el efecto performativo de cierto tipo de discruso, cuando ese habla es un tratamiento que tiene como objetivo la desautorización del habla de aquel al que se dirige el acto de habla. Se dice entonces que es el sujeto quien ejerce el poder, y no el Estado u otra institución centralizada, aunque aquel que emite las palabras que silencian presupone y menciona un poder institucional. En realidad, el sujeto es descrito según el modelo del poder estatal, y

aunque el *locus* del poder se ha desplazado del Estado al sujeto, la acción unilateral del poder sigue siendo la misma. El poder lo ejerce un sujeto sobre otro sujeto; este ejercicio culmina con la privación del habla.

Una cosa es censurar algunos tipos de discurso, y otra muy distinta es que la censura opere en un nivel previo al del discurso, a saber, como la norma constituyente por la cual se diferencia lo decible de lo indecible. Los psicoanalistas Jean Laplanche y J.-B. Pontalis distinguen entre el acto de censura de la represión y la operación previa de una norma, y proponen el término "forclusión" para distinguir esta acción previa; esta no es realizada *por* ningún sujeto, sino que son sus operaciones las que hacen posible la formación del sujeto[17]. Aparte del uso del término en asuntos legales para referirse al acto de extinguir el derecho de redimir una hipoteca, "forcluir" significa "prohibir, excluir, dejar fuera por completo".

Al ser una acción, parece presuponer un sujeto, pero esta presuposición puede ser simplemente un engaño de la gramática. En realidad, según el psicoanálisis, la forclusión no es una acción singular, sino el efecto reiterado de una estructura. Algo ha sido excluido, pero ningún sujeto lo excluye; el sujeto aparece como un efecto de la propia exclusión. Esta exclusión es una acción que no es exactamente realizada *sobre* un sujeto previo, sino que es realizada de tal modo que el sujeto mismo es producido performativamente como resultado de este corte primordial. El resto o aquello que ha sido separado constituye lo 'no realizable' de toda performatividad.

Antes de esa exclusión está algo que sólo puede conocerse imaginándose ese "antes", algo que está invadido por ese a posteriori de lo imaginario mismo, su nostalgia frustrada. Al preguntar qué o quién ejecuta la exclusión, preguntamos por una expectativa gramatical que debe cumplirse: el hecho de que podamos plantear la pregunta, si es que podemos, parece presuponer que la pregunta se puede responder. ¿Pero qué gramática ha producido la posibilidad de la pregunta, y cómo se produjo esa gramática? Si la propia posición gramatical de sujeto es el resultado de la forclusión, entonces cualquier explicación sobre la forclusión que pudiéramos dar desde dentro de esa gramática será siempre el efecto de aquello que intenta explicar. Por tanto, estamos preguntando por una escena que es anterior a la gramática, una situación que se pretende explicar en los términos de una gramática que, por definición, es posterior a dicha escena. De este modo, la pregunta muestra la condición límite de la gramática que hace posible dicha pregunta.

Aunque el uso psicoanalítico de la forclusión es muy rico y complejo, propongo que nos apropiemos indebidamente del término con otros fines, cambiando su sentido propio en otro que le sería impropio, con el objetivo de repensar de qué manera la censura actúa como una forma "productiva" de poder. Propongo esto no sólo porque este cambio puede ser interesante, sino porque creo que la acción de la forclusión no ocurre sólo una vez, sino que continúa ocurriendo, y que aquello que es evocado en su acción continuada es precisamente aquella escena primaria en la cual la formación del sujeto está ligada a la producción restringida del campo de lo que se puede decir. Esto explicaría el sentido de un sujeto que está en peligro cuando se forcluye la posibilidad de expresión.

La operación de forclusión se remite tácitamente a aquellas cuestiones sobre las que nos estamos interrogando: ¿qué debe permanecer no dicho para que los regímenes de discurso contemporáneos continúen ejerciendo su poder?

¿Cómo ese sujeto "antes" de la ley es producido por medio de la exclusión de otros posibles lugares de enunciación dentro de la ley? Dado que esta exclusión constitutiva supone la condición de posibilidad para cualquier acto de habla, se entiende que "no censurar un texto es necesariamente algo incompleto". Si asumimos que ningún discurso es permisible sin que otro discurso se convierta en *no* permisible, entonces la censura es aquello que permite el habla al reforzar esa misma distinción entre habla permisible y no permisible. Entendida como forclusión, la censura produce regímenes discursivos por medio de la producción de aquello que no es decible.

Aunque el hablante es un efecto de dicha forclusión, el sujeto nunca se ve reducido completa o exhaustivamente a dicho efecto. Un sujeto que habla en el borde de lo que se puede decir corre el riesgo de volver a trazar la distinción entre lo que es decible y lo que no, el riesgo de ser arrojado a lo no decible. Dado que la agencia del sujeto no es una propiedad del sujeto, una voluntad o una libertad inherentes, sino un efecto del poder, está limitada pero no determinada a priori. Si el sujeto es producido en el habla por medio de un conjunto de forclusiones, entonces esta limitación fundadora y formativa establece la escena para la agencia del sujeto. La agencia es posible a condición de que exista dicha forclusión. No se trata de la agencia del sujeto soberano, alguien que sólo –y siempre– ejerce el poder de forma instrumental sobre el otro. Como acción de un sujeto post-soberano, su operación discursiva está delimitada a priori pero también está abierta a delimitaciones posteriores e inesperadas. Dado que la acción de la forclusión no acontece de golpe y de forma total, puede repetirse para consolidar de nuevo su poder y eficacia. Una estructura sólo permanece como estructura si se vuelve a instaurar como tal[18]. Así, el sujeto que habla dentro de la esfera de lo que se puede decir, implícitamente invoca la forclusión de la que depende y, de este modo, depende de ella nuevamente. Esta invocación, sin embargo, no es mecánica o deliberada. En realidad, el sujeto no se mantiene a una distancia instrumental de esta forclusión; lo que es invocado es también aquello que fundamenta la posibilidad de la invocación, aunque la forma que adopta esa invocación no es reductible a la forma que se le presupone. Uno habla una lengua que nunca es de uno completamente, pero esa lengua sólo se mantiene por medio de la repetición ocasional de esa invocación. Esa lengua obtiene su vida temporal sólo por medio de las expresiones que invocan y reestructuran las condiciones de su propia posibilidad.

La tarea crítica no supone simplemente hablar "contra" la ley, como si la ley fuera externa al habla, y el habla fuera el lugar privilegiado para la libertad. Si el habla depende de la censura, entonces el principio al que uno podría oponerse es al mismo tiempo el principio formativo del discurso opositor. No hay una oposición posible a las líneas trazadas por la forclusión, si no es por medio de la redefinición de esas mismas líneas. Sin embargo, esto no supone un punto muerto para la agencia, sino la dinámica temporal y esperanzadora de su vínculo particular. La posibilidad reside en explotar las suposiciones del habla para producir un futuro lenguaje que no esté tan afectado por esas suposiciones.

Esta visión de la censura, entendida en sentido amplio como formadora del sujeto que habla, no nos indica la mejor manera de resolver las cuestiones sobre la censura. No nos facilita criterios que nos permitan distinguir entre

las instancias de censura que son injustas y las que no lo son. Sin embargo, permite analizar un conjunto de presuposiciones de las que dependen los criterios de discusión. Es importante saber lo que uno entiende por "censura" (o sea, lo que está "censurado" en la definición de censura) para entender los límites de su eliminación, así como los márgenes dentro de los cuales se podrían plantear criterios normativos. Además, lo que entendemos por "normativo" se ve alterado necesariamente si asumimos que el propio campo del discurso está estructurado y enmarcado por normas que preceden la posibilidad de descripción. Estamos acostumbrados a plantear que primero ofrecemos una descripción de diversas prácticas de censura y que después decidimos entre todas ellas recurriendo a principios normativos. Pero si nuestras mismas descripciones están estructuradas normativamente a priori, por medio de una forclusión que establece el campo de lo que se puede decir (y, dentro de él, lo que se puede describir), entonces considerar la censura de esta manera exige repensar dónde y cómo comprendemos los poderes de la normatividad.

Cualquier decisión sobre qué hacer se verá implicada en un proceso de censura al que no es posible oponerse o que no se puede erradicar completamente. En este sentido, la censura es al mismo tiempo la condición de la agencia y su límite necesario. Esta paradoja no impide la posibilidad de decidir, sólo sugiere que la agencia está implicada en el poder; las decisiones sólo son posibles si están condicionadas por un determinado ámbito, aunque no está determinado de una vez por todas. Esta decisión previa, que no ha sido tomada por nadie, no forcluye la agencia, sino que constituye la forclusión que inicialmente hace posible la agencia.

El habla actúa políticamente

La operación implícita de la censura, por definición, es difícil de describir. Si es verdad que opera dentro de un marco corporal, como sugieren Taylor y Bourdieu, ¿cómo entendemos que se haya producido la operación corporal de ese sentido lingüístico? Si la censura es la condición de la agencia, ¿cómo podemos comprender adecuadamente la agencia lingüística? ¿En qué consiste la "fuerza" del performativo, y cómo puede entenderse éste como una parte de lo político? Bourdieu afirma que la "fuerza" del performativo es un efecto del poder social; el poder social debe entenderse a partir de contextos de autoridad ya establecidos y de sus instrumentos de censura. Derrida se opone a esta explicación de la fuerza del performativo y afirma que la ruptura de la enunciación con contextos establecidos previamente constituye la "fuerza" de la enunciación.

En la introducción yo sostenía que el acto de habla es un acto corporal, y que la fuerza del performativo nunca se puede separar completamente de la fuerza corporal: en esto consiste el quiasmo de la "amenaza" como un acto de habla al mismo tiempo corporal y lingüístico. La contribución de Felman a la teoría de actos de habla destaca que el habla, precisamente porque es un acto corporal, no siempre "sabe" lo que dice. En otras palabras, los efectos corporales del discurso sobrepasan las intenciones del hablante, lo cual plantea la cuestión de si el discurso mismo actúa como un nexo entre las fuerzas psíquicas y las corporales. En la discusión precedente ya comenté que la forclusión, en este sentido revisado, crea o forma al sujeto, al establecer los límites del discurso enunciable como los límites que hacen viable al sujeto. La forclusión implica que la producción normativa del sujeto tiene lugar antes de que se

dé ningún acto de censura sobre el sujeto, y debe ser entendida como una modalidad del poder productivo en el sentido de Foucault. Entonces se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo llega a habitar el cuerpo la norma que rige el habla? Además, ¿cómo consiguen las normas que producen y regulan al sujeto parlante ocupar y conformar la vida corporal del sujeto?

Pierre Bourdieu aporta una explicación de cómo si incorporan las normas; propone que éstas conforman y cultivan el *habitus* del cuerpo, el estilo cultural de los gestos y del comportamiento. En la parte final espero poder mostrar que Bourdieu aporta una explicación bastante útil de cómo se produce la incorporación no intencional y no deliberada de las normas. Sin embargo, Bourdieu fracasa a la hora de explicar cómo esa parte corporal del habla perturba las mismas normas que lo regulan y se resiste a ellas. Además, propone una explicación de la performatividad del discurso político que no tiene en cuenta la performatividad tácita del "habla" corporal, la performatividad del *habitus*. Su visión conservadora del acto de habla presupone que las convenciones que autorizan el performativo ya están establecidas, y no puede explicar la "ruptura" derridiana con el contexto que realizan las enunciaciones. Su visión no tiene en cuenta la crisis que produce en las convenciones decir lo que no se puede decir, la "fuerza" revolucionaria que tiene el discurso censurado cuando irrumpe en el "discurso oficial" y abre el performativo a un futuro impredecible.

Pierre Bourdieu escribe que "algunas prácticas [...] son poderosas y difíciles de combatir precisamente porque son silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes". Ha explicado claramente el significado de esto en numerosas obras, pero quizá la ocasión donde lo hace de manera más precisa es en su ensayo "La censura y la imposición de la forma"[19].

En él escribe sobre los lenguajes especializados, en concreto, los lenguajes especializados del mundo académico, y explica que éstos no sólo se basan en la censura, sino también en la sedimentación y en los sesgos que aporta el uso lingüístico cotidiano, "estrategias de eufemización", como él dice. Centrándose en la obra de Heidegger, Bourdieu afirma que el lenguaje de Heidegger se basa en una estrategia que produce la ilusión de que ha roto con el lenguaje ordinario. Los códigos de legitimidad se establecen precisamente por esa utilización de palabras no ordinarias de forma que parecen tener una relación sistemática entre sí. "Una vez transformadas y transfiguradas de este modo", escribe Bourdieu, "las palabras pierden su identidad social y su sentido ordinario para asumir un sentido tergiversado" (1991a: 142). "Cada palabra arrastra la marca indeleble de la *ruptura* que separa el sentido ontológico auténtico del sentido vulgar y ordinario..." (1991a: 144). Sugiere que este discurso filosófico no sólo se basa en la distinción entre lo sagrado y lo profano, sino que además la propia codificación de esta distinción debe ser un factor de su sagrado ejercicio.

Sin embargo, el trabajo de Bourdieu no sólo supone un retorno a un mundo de expresiones corrientes. En realidad, nos aporta una reconstrucción teórica de esa división que se dice que institucionalizó el discurso de Heidegger, y rechaza tratar el lenguaje común como algo primario e irreductible. El lenguaje corriente, desde su punto de vista, está "moldeado políticamente": "los principios políticos objetivos de oposición (entre grupos sociales) están grabados y preservados en el lenguaje común".

Según Bourdieu, un discurso filosófico aparentemente se opone al lenguaje común; un lenguaje común está estructurado por oposiciones políticas y sociales entre grupos, que a su vez están en parte estructurados por lo que él deno-

mina el mercado, entendido como un campo objetivo. El lenguaje común registra y preserva oposiciones sociales, y lo hace de un modo que no es legible de forma transparente. Estas oposiciones están sedimentadas en el interior del lenguaje común y es necesario hacer una reconstrucción teórica de este proceso, para poder comprenderlas bien. Un discurso filosófico como el de Heidegger se distancia tanto del lenguaje común como de la posibilidad de hacer una reconstrucción teórica de cómo las oposiciones sociales se han llegado a sedimentar allí. Además, el discurso filosófico resume una oposición de clase, pero de forma desviada; en su oposición al lenguaje común, la filosofía participa de un conjunto jerárquico de oposiciones que tácitamente reproducen esas mismas oposiciones sociales que están sedimentadas en el lenguaje común, y que éste oculta.

Bourdieu apuesta por hacer una reconstrucción teórica de esta separación entre lenguaje común y uso filosófico. En este sentido, se opone a un hiper-intelectualismo que no es capaz de reconocer la ruptura que establece respecto al lenguaje común, pero también se opone a un anti-intelectualismo que no es capaz de dar una explicación teórica de esa división entre lo común y lo filosófico que él señala.

Recientemente han aparecido en la cultura estadounidense diversos puntos de vista que plantean la necesidad de librarse de las trabas de los censores y volver a una forma de discurso más directa e inmediata. En los últimos años, en el marco de los estudios culturales y literarios hemos sido testigos no sólo de una vuelta a la voz personal, sino de una especie de producción compulsiva de afectividad exorbitante, como prueba de que las fuerzas de la censura han sido activa e insistentemente contrarrestadas.

El hecho de que estas afirmaciones se hayan convertido rápidamente en algo predecible y generalizado indica que una forma más sutil de censura opera en el lugar de su producción, y que el error de intentar una supuesta ruptura con las normas emocionalmente es precisamente un error que asume determinadas reglas implícitas, aquellas que rigen las posibilidades "liberadoras" de la vida cultural.

Cuando el anti-intelectualismo se convierte en la respuesta a la anti-censura, y el lenguaje académico intenta disolverse a sí mismo en un esfuerzo por acercarse a lo normal, lo corporal y lo íntimo, entonces los rituales de codificación que operan en tales situaciones se vuelven más sutiles y menos legibles. Cuando la alternativa a la censura es la sustitución de la noción de un lenguaje común, a menudo romántico e hipostático, por un lenguaje intelectual aparentemente vago, no es posible comprender el poder formativo de la censura, ni sus efectos subversivos. La "ruptura" con el lenguaje común que ejerce el lenguaje intelectual no debe ser total; de este modo, puede darse una cierta descontextualización y desnaturalización del discurso, lo cual tiene consecuencias potencialmente beneficiosas. El juego entre lo común y lo no-común es crucial en el proceso de reelaboración de los límites que deciden lo que se puede decir y, por tanto, la viabilidad del sujeto.

Los efectos de la catacresis en el discurso político sólo son posibles cuando términos que tradicionalmente han tenido una significación en cierto sentido son apropiados indebidamente para otros fines[20]. Por ejemplo, cuando el término "sujeto" parece estar demasiado ligado a presupuestos de soberanía y transparencia epistemológica, aparecen argumentos que afirman que ese término ya no puede seguir utilizándose. Y, además, parece que la reutilización de ese término en un contexto post-soberano, cuestiona el

sentido de contexto firme que el término posee. Derrida denomina a esta posibilidad "reinscripción". Los términos clave de la modernidad son también vulnerables a estas reinscripciones, una paradoja sobre la que volveré al final de este capítulo. Sin embargo, mi posición, dicha brevemente, es ésta: es precisamente en la capacidad que tienen estos términos de adquirir sentidos poco comunes donde reside su inagotable esperanza política. En efecto, considero que el potencial subversivo de estas invocaciones consiste precisamente en la ruptura que producen entre un sentido común y uno extraordinario. Propongo tomar como punto de partida esta visión de Bourdieu del acto de habla como un rito de institución para mostrar que hay invocaciones discursivas que son actos subversivos.

Sin embargo, para explicar estos actos de habla no debemos entender el lenguaje como un sistema estático y cerrado, cuyas enunciaciones estuvieran garantizadas funcionalmente a priori por la "posición social" con la cual están relacionadas miméticamente. La fuerza y el sentido de un enunciado no están determinados exclusivamente por contextos o "posiciones" previos; un enunciado puede obtener su fuerza precisamente a partir de la ruptura con el contexto en que se ha generado. Estas rupturas con un contexto previo o, incluso, con el uso ordinario, son cruciales para la operación política del performativo. El lenguaje cobra un sentido no-ordinario precisamente para refutar aquello que se ha sedimentado en –y como– lo ordinario.

Bourdieu insiste en que ciertos intelectuales, que él ubica dentro de la "semiología literaria" o del "formalismo lingüístico", malinterpretan su construcción teórica como una descripción válida de la realidad social. Según Bourdieu, esta empresa intelectual no sólo malinterpreta las posiciones que ocupa el poder social dentro de las instituciones de la academia legitimada, sino que además impide comprender la radical diferencia que existe entre las dimensiones *lingüística* y *social* de las propias prácticas textuales. Aunque Bourdieu no explicita qué posiciones intelectuales está criticando cuando menciona el nombre de "semiología literaria", parece estar implicado en una lucha tácita con la lectura del texto de Derrida "Firma, acontecimiento, contexto", sobre la teoría de Austin de la performatividad.

Tanto Bourdieu como Derrida leen a Austin con el fin de determinar más claramente la "fuerza" de la enunciación performativa, qué es lo que da a la enunciación lingüística la fuerza de hacer lo que dice, o de producir un conjunto de efectos como resultado de lo que ha dicho. Austin dice claramente que la performatividad ilocucionaria obtiene su fuerza o su eficacia recurriendo a las convenciones establecidas. Una vez que se ha establecido una convención, y que el performativo participa en una fórmula convencional –y si todas las circunstancias son las apropiadas– entonces la palabra se convierte en hecho: el bautismo se realiza, el presunto criminal es arrestado, la pareja heterosexual se casa. Para Austin las convenciones parecen ser algo estable, y esta estabilidad es reflejada en un contexto social estable en el cual dichas convenciones se han ido sedimentando a lo largo del tiempo. La debilidad de esta "teoría" del contexto social es criticada por Bourdieu precisamente porque presupone –sin elaborarlo– una interpretación del poder de las instituciones sociales que incluye al lenguaje pero que no se ve limitado por éste. En un intento por cuestionar la explicación del incipiente formalismo de Austin, Bourdieu escribe: "La esencia de un error cuya forma más acabada es elaborada por Austin (y por Habermas después)":

> cree haber encontrado en el discurso mismo –en la sustancia específicamente lingüística del habla, por así decirlo– la clave de la eficacia del habla. Al intentar entender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, al considerar el lenguaje bajo el principio que subyace en la lógica y en la efectividad del lenguaje de las instituciones, se olvida de que esta autoridad le viene al lenguaje desde fuera [...]. El lenguaje, como mucho, *representa* esta autoridad, la pone de manifiesto y la simboliza (1991a: 109).

Por tanto, para Bourdieu la distinción entre los performativos que funcionan y los que no funcionan tiene que ver con el poder social del que habla; aquel que está investido con el poder legitimado consigue que el lenguaje actúe; quien no está investido puede repetir la misma fórmula pero ésta no produce ningún efecto. El primero es legítimo, el segundo es un impostor.

¿Pero hay alguna manera fiable de distinguir entre el impostor y la autoridad real? ¿No hay ocasiones en que la enunciación provoca una confusión entre los dos, cuando la enunciación pone en cuestión los fundamentos establecidos de la legitimidad, cuando la enunciación, de hecho, produce performativamente un cambio en los términos de la legitimidad como un *efecto* de la enunciación misma? Bourdieu pone el ejemplo del ritual litúrgico, y da varios ejemplos de las condiciones de su enunciación y de alteraciones en sus fórmulas que hacen que la liturgia sea falsa. Sin embargo, su opinión acerca de lo que es un ritual verdadero y uno falso asume que las formas legítimas del ritual litúrgico están ya establecidas, y que nuevas formas de invocación litúrgica no transformarán ni sustituirán a las antiguas. En realidad, un ritual que viola la liturgia puede ser él mismo una liturgia, la liturgia en su forma futura.

El ejemplo de Bourdieu es significativo porque su teoría no permite reconocer que cierta forma performativa deriva del hecho de repetir una fórmula convencional de modo no convencional. La posibilidad de resignificar ese ritual se basa en la posibilidad previa de que una fórmula pueda romper con su contexto originario, asumiendo sentidos y funciones que no le eran propias. Al dar un carácter estático a las instituciones sociales Bourdieu no explica la lógica de iterabilidad que rige la posibilidad de transformación social. Si entendemos las invocaciones equivocadas o falsas como *reiteraciones*, podemos ver que la forma de las instituciones sociales sufre cambios y alteraciones, y que una invocación que no tenía legitimidad a priori puede desafiar formas existentes de legitimidad, dejando abierta la posibilidad de formas futuras. Cuando Rosa Park se sentó en la parte delantera del autobús, no tenía ningún derecho previo para hacerlo, según las normas segregacionistas del Sur. Y, sin embargo, por medio de ese acto, al reclamar un derecho sobre el que no tenía *previamente* ninguna autorización, obtuvo cierta autoridad, e inauguró el proceso de rebelión que abolió los códigos establecidos de legitimidad.

Es significativo que esa misma iterabilidad del performativo que Bourdieu es incapaz de ver es justamente lo que le interesa a Derrida en la lectura que hace de Austin. Para Derrida, la fuerza del performativo proviene precisamente de su descontextualización, de su ruptura con un contexto previo y de su capacidad para asumir nuevos contextos. De hecho, Derrida afirma que, dado que un performativo es algo convencional, debe ser repetido para que funcione. Y esta repetición presupone que la propia fórmula continúa funcionando en contextos sucesivos, y que no está ligada a ningún contexto en particular, aunque

–diría yo– siempre la encontramos en algún contexto. La "ilimitabilidad" del contexto significa simplemente que cualquier delimitación de un contexto que queramos hacer está sujeta a una contextualización posterior, y que los contextos no vienen dados de forma unitaria. Esto no significa, ni ha significado nunca, que deberíamos abandonar cualquier intento de delimitar un contexto; sólo significa que esta delimitación está sujeta a una revisión potencialmente infinita.

Mientras que Bourdieu fracasa en su intento de teorizar la fuerza particular que produce una enunciación cuando rompe con su contexto previo, promulgando la lógica de la iterabilidad, Derrida se centra en aquellos rasgos claramente "estructurales" del performativo que persisten al margen de cualquier contexto social y de cualquier consideración semántica. Según Derrida, la enunciación performativa opera según la misma lógica que los signos escritos, los cuales, en tanto que signos, aportan "una fuerza de ruptura con su contexto [...]; esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental sino la estructura misma de lo escrito..." (1989a: 358). Más adelante, en esa misma página, Derrida vincula la fuerza de la ruptura con el espaciamiento, con el problema del intervalo que introduce la iterabilidad. El signo, al ser iterable, supone una marca diferencial separada de su supuesta producción u origen. La marca, ya esté "separada" de su origen, como Derrida mantiene, o atada a él de forma poco rígida, deja abierta la pregunta sobre si la función del signo está esencialmente vinculada con la sedimentación de sus usos, o si es independiente de su historicidad.

La explicación de Derrida tiende a acentuar la relativa autonomía de la operación estructural del signo, identificando la "fuerza" del performativo como un rasgo estructural de todo signo, que debe romper con su contexto anterior con el fin de mantener su iterabilidad como signo. La fuerza del performativo, por tanto, no viene heredada de un uso anterior, sino que se produce después, precisamente de su ruptura con cualquier uso previo. El corte, esa fuerza de ruptura, es la fuerza del performativo, más allá de cuestiones sobre la verdad o el sentido. Derrida opone la dimensión estructural del lenguaje a la semántica y describe una operación autónoma de lo estructural aparentemente purificada de los residuos sociales. Cuando escribe que un performativo es "repetitivo o citacional en su estructura" (1989a: 367) se está oponiendo claramente a la explicación de Austin sobre la 'repetibilidad' como una función del lenguaje en tanto que convención social. Para Derrida la iterabilidad propia de la convención tiene un estatuto estructural que está separado de cualquier consideración social. El que "la diseminación es irreductible a la polisemia" significa que la diseminación del signo, en tanto que marca grafemática, no es reductible a la capacidad que tiene el signo para soportar múltiples sentidos; la diseminación tiene lugar en un nivel estructural, más que en un nivel semántico.

En respuesta a la afirmación de Austin: "El fracaso es un mal al que están expuestos *todos* los actos que tienen el carácter de rito o de una ceremonia; así pues, todos los actos *convencionales*", Derrida plantea la siguiente reformulación del performativo (proponiendo la repetición de la fórmula con una diferencia):

> Austin no parece considerar en este lugar preciso más que la convencionalidad que forma la *circunstancia* del enunciado, su cerco contextual, y no una cierta convencionalidad intrínseca de lo que constituye la locución misma, todo lo que se resumirá para ir aprisa bajo el título problemático de la "arbitrariedad del signo"; lo cual extien-

de, agrava y radicaliza la dificultad. El "rito" no es una eventualidad, es, *en tanto que* iterabilidad, un rasgo estructural de toda marca (1989a: 365).

Si la iterabilidad es una característica estructural de todo signo, entonces no hay ningún signo que no tenga su propia iterabilidad; es decir, para que un signo sea un signo, debe ser repetible y tener esta 'repetibilidad' como un rasgo constitutivo y necesario de sí mismo. Antes, es ese mismo ensayo; Derrida sugiere que "comunicar, en el caso del performativo [...] sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca" (1989a: 362). Esta fuerza está vinculada a la ruptura con el contexto, con la escena donde, por medio de la repetición; la fórmula establece su independencia estructural respecto de cualquiera de los contextos específicos en que aparece. La "fuerza" no proviene de condiciones que están fuera del lenguaje, como sugiere Bourdieu, sino que proviene de la iterabilidad del signo grafemático.

Una vez señalado que los efectos performativos están vinculados a una fuerza que no tiene que ver con cuestiones de sentido o verdad, Derrida afirma que "el horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación es excedido o hecho estallar por la intervención de la escritura". Y añade la frase que hemos analizado antes: "por una diseminación que no se reduce a una polisemia" (1989a: 371). En esta formulación, lo semántico y lo estructural parecen estar siempre –y únicamente– hablando de cosas distintas. ¿Cómo entender este "siempre y únicamente"? ¿Qué es lo que garantiza la permanencia de esta relación cruzada y polémica en la cual lo estructural excede y se opone a lo semántico, y donde lo semántico es siempre atravesado y frustrado por lo estructural? ¿Existe una necesidad estructural en esta relación tan confusa, una estructura que funda esta estructura, o quizás, una semántica?

La cuestión es importante si queremos estudiar con detalle la lógica de la iterabilidad como una lógica social. Si abordamos la cuestión del performativo desde diversas situaciones políticas –el discurso de odio, quemar cruces, la pornografía, la autodeclaración gay–, tenemos una lectura del acto de habla que hace algo más que universalizar su operación, basada en su supuesta estructura formal. Si la ruptura con el contexto que un performativo puede o, en términos derridianos, *debe* realizar es algo que todo "signo" realiza en virtud de su estructura grafemática, entonces todos los signos y enunciaciones se ven igualmente afectadas por este fallo, de modo que no tiene sentido preguntar cómo es posible que algunas enunciaciones rompan con el contexto previo con más facilidad que otras, o por qué algunas enunciaciones consiguen esa fuerza para herir, mientras que otras no pueden ejercer dicha fuerza en absoluto. Mientras que Bourdieu es incapaz de explicar cómo un performativo puede romper con el contexto existente y asumir nuevos contextos, reformulando los términos mismos de la enunciación legítima, Derrida parece situar la ruptura como un rasgo estructuralmente necesario de toda enunciación y de todo signo escrito codificable, lo cual bloquea el análisis social de la enunciación convincente. Más adelante daremos una explicación de la iterabilidad social de la enunciación.

Cuando Austin escribió que todos los actos convencionales están sujetos al fracaso y que "todos los actos convencionales están expuestos al error", intentaba aislar las condiciones del error como algo en parte circunstancial. Derrida, por el contrario, afirma que lo convencional y el riesgo de error es algo propio del acto de habla en sí mismo (1989a: 367) –un error que es equivalente a la arbitrariedad del signo–. El sentido de la convención de Austin, aumentado por

los términos "ritual" y "ceremonial", es transformado completamente por Derrida en una iterabilidad lingüística. La compleja noción social de ritual, que también aparece en la definición que da Althusser de ideología como "ritual", queda vaciada de cualquier sentido social; su función repetitiva es separada del marco social y viene a establecerse como un rasgo estructural inherente a todo signo.

Bourdieu, por otra parte, intentará ampliar el sentido "ritual" de la "convención" y obviará cualquier consideración sobre la temporalidad o la lógica de la performatividad. Es más, Bourdieu contextualizará el ritual dentro del campo social del "mercado" con el fin de colocar en lo exterior –de forma aún más radical– el origen del poder lingüístico.

Esos "fracasos" que menciona Austin –de los cuales es responsable el performativo– son concebidos de formas muy diferentes: los performativos fracasan, según Derrida, porque deben fracasar, es una condición de su iterabilidad; para Bourdieu, fracasan porque no están respaldados por expresiones apropiadas del poder social. Derrida explica que el fracaso del performativo es la condición de su posibilidad, "la fuerza misma y la ley de su surgimiento" (1989a: 367). Las enunciaciones performativas pueden ser equivocadas, ser utilizadas o citadas erróneamente, es algo esencial de su "propio" funcionamiento: estas instancias ejemplifican una citacionalidad más general que siempre puede salir mal, y que es explotada por la "impostura", que se representa en las artes miméticas. En realidad, toda performatividad se basa en la producción creíble de "autoridad"; por ello, no es sólo una repetición de su instancia previa –y por tanto una pérdida de la instancia originaria–, sino una citacionalidad que asume la forma de una mímesis sin final. La impostura del performativo es por consiguiente central para su trabajo de "legitimación": toda producción creíble debe ser producida de acuerdo con las normas de legitimidad y, por ende, no puede ser idéntica a esas normas, permanece a cierta distancia de la norma misma. La realización de la legitimidad consiste en la producción creíble de lo legítimo, aquello que aparentemente cierra esa separación que lo hace posible.

Bourdieu afirma que cada fallo o uso indebido revela las condiciones sociales por las cuales opera el performativo, y nos permite articular estas condiciones. Bourdieu coloca a Derrida bajo la etiqueta de "semiología literaria", la cual propone una interpretación excesivamente formal del performativo, mientras que Bourdieu amplifica la dimensión social del performativo a expensas de su capacidad de transformación. En este sentido, paradójicamente, la formulación de Derrida ofrece una forma de pensar la performatividad en relación con la transformación, con la ruptura respecto a contextos previos, con la posibilidad de inaugurar contextos futuros.

Sin embargo, la cuestión de qué es lo que constituye la "fuerza" del performativo no puede ser contestada adecuadamente por ninguna de las dos propuestas, aunque ambas, tomadas conjuntamente, apuntan a una teoría de la iterabilidad social del acto de habla. Es importante recordar que la "fuerza" del acto de habla, tal y como fue articulada por Toni Morrison y por Shoshana Felman, está directamente relacionada con el estatuto del habla como acto corporal. Está claro que el habla no es lo mismo que la escritura, no porque el cuerpo esté presente en el habla de una forma diferente a como lo está en la escritura, sino porque la relación transversal del cuerpo con el habla es realizada en sí misma por la enunciación, es desviada y mantenida por la realización misma. Afirmar que el cuer-

po está ausente del mismo modo en el habla que en la escritura es cierto sólo en la medida en que ni el habla ni la escritura hacen que el cuerpo esté presente de forma inmediata. Pero la forma transversal en que el cuerpo aparece en el habla es, necesariamente, diferente de la manera como lo hace en la escritura. Aunque ambos son actos corporales, lo que se lee en el texto escrito es la marca del cuerpo. No está claro a quién pertenece ese cuerpo. Sin embargo, el acto de habla es realizado corporalmente y, aunque ello no supone la absoluta o inmediata presencia del cuerpo, la simultaneidad de la producción y la llegada de la expresión comunica no sólo lo que se dice, sino el soporte del cuerpo como instrumento retórico de expresión. Esto muestra claramente la inapropiada interrelación entre cuerpo y habla que menciona Felman; hay un exceso en el habla que debe leerse junto con –y a veces contra– el contenido proposicional de lo que se dice.

Bourdieu ofrece una teoría del reconocimiento corporal en su noción de *habitus*, pero no aborda este debate sobre el cuerpo con la teoría del performativo[21]. El *habitus* se refiere a aquellos rituales cotidianos incorporados por los cuales una cultura dada produce y mantiene la creencia en su propia "evidencia". En este sentido, Bourdieu subraya el lugar del cuerpo, sus gestos, su estilo y su "conocimiento" inconsciente como el lugar de reconstitución de un sentido práctico sin el cual la realidad social no podría constituirse como tal. El sentido práctico es soportado por el cuerpo, un cuerpo que no es un mero dato positivo, sino el depositario o el lugar de una historia incorporada[22].

El cuerpo no es solamente el lugar de esta historia, sino también el instrumento por el cual se recupera la creencia en la 'evidencia' contemporánea. El cuerpo opera de forma mágica pero en el mismo sentido que Bourdieu reserva para la operación del performativo. Bourdieu menciona el fenómeno de la "magia social" para caracterizar la fuerza productiva del habla performativa, esas "estrategias que oficializan" por las cuales los que están en el poder utilizan el lenguaje para producir determinados tipos de vínculo social. Sin embargo, este mismo término podría así mismo aplicarse al *habitus*, a su noción de "hexis corporal" y los efectos sociales que esta práctica corporal produce. Es interesante destacar que el campo generativo o productivo del *habitus no* está vinculado con el problema de la performatividad que Bourdieu elabora en relación con el problema del intelectualismo y del formalismo lingüístico. En estos últimos contextos Bourdieu reconsidera el sentido de los actos de habla performativos oponiéndose a Austin, con el objeto de establecer los efectos duales y separados de los elementos sociales y lingüísticos a la hora de explicar lo que convierte determinados tipos de actos de habla en "magia social", esto es, qué es lo que da a determinados actos de habla la fuerza eficaz de la autoridad.

¿Hasta qué punto está el *habitus* estructurado por cierto tipo de performatividad, aunque reconozcamos que es menos explícita y jurídica que los ejemplos trazados por el ejercicio del poder estatal, por ejemplo matrimonios, declaraciones, distintos tipos de sentencias...? Si consideramos que el *habitus* funciona según una performatividad, entonces parece que la distinción teórica entre lo social y lo lingüístico es difícil, si no imposible, de mantener. La vida social del cuerpo se produce por medio de una interpelación que es a la vez lingüística y productiva. El modo en que esta llamada interpelativa sigue llamando para tomar forma en un estilo corporal, que a su vez realiza su propia magia social, constituye la operación tácita y corpórea de la performatividad.

Las interpelaciones que "llaman" a un sujeto al ser, esto es, los performativos sociales que se han ritualizado y sedimentado a lo largo del tiempo, son centrales para el proceso mismo de la formación subjetiva, así como el *habitus* participativo, incorporado. Ser llamado o ser el objeto de una interpelación social supone ser constituido discursiva y socialmente al mismo tiempo. Esta interpelación no necesita producirse de una forma explícita u oficial para que sea socialmente eficaz y formativa en la formación del sujeto. Tomada en este sentido, la interpelación en tanto que performativa establece la constitución discursiva del sujeto como algo inextricablemente vinculado a la constitución social del sujeto. Aunque la explicación de Althusser sobre la interpelación no es suficiente para explicar la constitución discursiva del sujeto, establece el escenario para que se dé ese uso inadecuado de la interpelación performativa que es fundamental en cualquier proyecto que pretenda una territorialización y resignificación subversiva del orden social dominante.

En *El sentido práctico*, Bourdieu escribe sobre la relación entre "La creencia y el cuerpo"[23]: "El cuerpo cree en aquello que representa: gime si está imitando el dolor. No representa aquello que realiza, no memoriza el pasado, *promulga* el pasado, devolviéndolo a la vida". Bourdieu deja aquí claro que el cuerpo no actúa meramente de acuerdo con ciertas prácticas regularizadas o ritualizadas; él *es* la actividad ritual sedimentada; su acción es, en este sentido, una especie de memoria incorporada[24]. Aquí la aparente materialidad del cuerpo es relanzada como una especie de actividad práctica, no deliberada y hasta cierto punto improvisada. Pero este *habitus* corporal se genera por una normatividad tácita que rige el juego social en el cual el sujeto incorporado actúa. En este sentido, el cuerpo asume el carácter regulado del *habitus* al regirse por esas normas en el contexto de un campo social determinado. Su participación en el juego es la precondición de la mímesis o, más exactamente, una identificación mimética que asume el *habitus* precisamente por medio de una conformidad práctica con sus convenciones. "El proceso de adquisición", escribe Bourdieu, es "una *mímesis* práctica (o mimetismo) que implica una relación global de identificación y que no tiene nada en común con una *imitación* que presupondría un esfuerzo consciente de reproducir un gesto, un enunciado o un objeto constituido explícitamente como modelo"[25]. Esta adquisición es histórica, dado que "las reglas del juego"[26] son, casi literalmente, *incorporadas*, se convierten en una segunda naturaleza, se constituyen en una *doxa* dominante. Ni el sujeto ni su cuerpo forman una representación de esta actividad convencional, porque el cuerpo como tal se forma en la *hexis*[27] de esta actividad mimética y adquisitiva. Por tanto, el cuerpo no es un fenómeno puramente subjetivo que alberga los recuerdos de su participación en los juegos convencionales del ámbito social; su competencia participativa depende en sí misma de la incorporación de esta memoria cultural y su conocimiento. En este sentido, podemos detectar la influencia de Merleau-Ponty en el "conocimiento" habituado o sedimentado, es decir, que pensamiento y cuerpo son indisociables: "pensamiento y expresión [...] se constituyen de forma simultánea, cuando nuestro acervo cultural se pone al servicio de esta ley desconocida, y nuestro cuerpo repentinamente se transforma en un nuevo gesto en la formación del hábito"[28]. Pero también nos recuerda la cita de Pascal que hace Althusser al explicar la ideología: uno se arrodilla para rezar, y solamente después adquiere la creencia.

Dado que Bourdieu reconoce que este *habitus* se forma a lo largo del tiempo y que su formación consolida una creencia más fuerte en la "realidad" del ámbito social en el cual opera, este autor entiende las convenciones sociales como algo que anima los cuerpos, los cuales a su vez reproducen y ritualizan estas convenciones como prácticas. En este sentido, el *habitus* se forma, pero también es *formativo*: por eso decimos que el *habitus* corpóreo constituye una forma tácita de performatividad, una cadena citacional vivida y en la que se cree al nivel del cuerpo. El *habitus* no es sólo un lugar para la reproducción de la creencia en la realidad de un ámbito social dado (una creencia por la cual este campo se sustenta), sino que además genera *disposiciones* que "inclinan" al sujeto social a actuar con una relativa conformidad a las demandas claramente objetivas de este campo[29].

Sin embargo el cuerpo no es simplemente la sedimentación de los actos de habla por los cuales se ha constituido. Si esta constitución fracasa, una resistencia se une a la interpelación en el momento en que ésta ejerce su demanda; así, algo excede a la interpelación y este exceso se vive como el afuera de la inteligibilidad. Esto se ve claramente en la forma en la que el cuerpo excede retóricamente el acto de habla que realiza. Este exceso es lo que la explicación Bourdieu parece olvidar o, quizás, eliminar: la permanente incongruencia del cuerpo parlante, el modo en que excede su interpelación, de manera que ninguno de sus actos de habla lo llegan a contener completamente.

Para Felman, el cuerpo que habla es un escándalo precisamente porque su habla no está completamente regida por la intención. Ningún acto de habla puede controlar o determinar completamente los efectos retóricos del cuerpo que habla. También es escandaloso porque la acción corporal del habla no es predecible de un modo mecánico. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal no significa que el cuerpo está totalmente presente en su habla. La relación entre habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede el habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación.

Sin embargo, la visión de Bourdieu presupone que el cuerpo se forma por la repetición y acumulación de normas, y que esta formación es efectiva. Aquello que irrumpe en el curso de la interpelación, abriendo la posibilidad de un descarrilamiento desde dentro, permanece desconocido. Los cuerpos son formados por normas sociales, pero el proceso de esta formación tiene sus riesgos. Bourdieu no aborda la situación de contingencia limitada que rige la formación discursiva y social del cuerpo y sus (re)producciones. Esta omisión tiene consecuencias en la explicación de la condición y la posibilidad de la agencia discursiva. Al afirmar que los enunciados performativos sólo son efectivos cuando son pronunciados por aquellos que (ya) están en una posición de poder social para ejecutar las palabras como hechos, Bourdieu inadvertidamente elimina la posibilidad de una agencia que surge desde los márgenes del poder. Por el contrario, su principal interés es que la explicación formal de la fuerza performativa sea reemplazada por una explicación social; en este proceso él se opone a la supuesta picardía de la deconstrucción con una explicación del poder social que queda estructuralmente vinculada al *statu quo*.

En la explicación que da Bourdieu de los actos de habla performativos, el sujeto que enuncia el performativo está situado en un mapa de poder social de un modo prácticamente fijo, y este performativo podrá funcionar o no depen-

diendo de si el sujeto que realiza la enunciación está ya autorizado para hacerla funcionar por la posición de poder social que él o ella ocupa. En otras palabras, un hablante que declara una guerra o celebra una ceremonia de matrimonio, y consigue que sea verdad aquello que declara que es verdad, será capaz de animar la "magia social" del performativo *en la medida en que* el sujeto está autorizado ya o, en palabras de Bourdieu, ha sido *delegado* para realizar estos actos de habla vinculantes[30]. Aunque Bourdieu explica claramente que no todos los performativos "funcionan" y que no todos los hablantes pueden participar en la aparentemente divina autorización por la cual el performativo ejerce su magia social y obliga a un reconocimiento colectivo de su autoridad, no es capaz de explicar cómo las posiciones sociales están construidas por medio de una operación más tácita de performatividad. De hecho, no sólo el acto de "delegación" es un performativo, esto es, una forma de nombrar que es al mismo tiempo la cesión de un derecho, sino que la autorización, en general, depende en gran medida del hecho de ser el objeto –o de ser interpelado– por las formas de poder social vigentes. Además, esta operación tácita y performativa de autorización y de habilitación no siempre es emprendida por un sujeto o por un representante del aparato del Estado. Por ejemplo, la asignación de una raza a un sujeto, o la asignación de un género o, incluso, convertirlo en un sujeto abyecto es algo inducido performativamente por varios y difusos lugares que no siempre funcionan como un discurso "oficial".

Lo que ocurre en las prácticas lingüísticas refleja lo que ocurre también en órdenes sociales concebidos como algo externo al discurso mismo. Bourdieu, en su esfuerzo por elaborar la paradoja de Saussure de una "heterogeneidad social inherente al lenguaje", construye una relación mimética entre lo lingüístico y lo social, y rehabilita el modelo infraestructura/superestructura, donde lo lingüístico se convierte en algo epifenoménico:

> Los usos sociales del lenguaje deben su valor social específico al hecho de que tienden a organizarse en sistemas de diferencia [...] lo cual reproduce [...] el sistema de diferencias sociales [...]. Hablar supone apropiarse de uno u otro de los estilos expresivos que ya están constituidos en y por el uso y que están marcados objetivamente por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de grupos sociales correspondientes (1991a: 54).

Cuando se refiere a las "capacidades generativas del lenguaje para producir frases que son *formalmente* impecables pero semánticamente vacías", afirma que "los rituales son el caso límite de situaciones de *imposición* en las cuales, por medio del ejercicio de una competencia técnica que puede ser muy imperfecta, se ejerce una competencia social, o sea, la competencia del hablante legítimo, que está autorizado a hablar y que habla con autoridad" (1991a: 41). Lo que nos interesa aquí es la equivalencia planteada entre "estar autorizado a hablar" y "hablar con autoridad", dado que es perfectamente posible hablar con autoridad *sin* estar autorizado a hablar.

De hecho, yo diría que es precisamente la *expropiabilidad* del discurso dominante, "autorizado", lo que constituye un lugar potencial de su resignificación subversiva. Por ejemplo, ¿qué ocurre cuando aquellos a los que se ha negado el poder social para pedir "libertad" o "democracia" se apropian de estos términos tan cargados por el discurso dominante y los transforman con una significación nueva con el fin de iniciar un movimiento político?[31]. Si el performativo debe implicar un reconocimiento colecti-

vo para funcionar, ¿debe implicar sólo a aquellas formas de reconocimiento que *ya* están institucionalizadas, o puede también implicar una perspectiva crítica de las instituciones existentes? ¿Cuál es el poder performativo de reclamar estos términos –"justicia", "democracia"– que han sido articulados para excluir a aquellos que ahora reclaman precisamente el uso de esos términos? ¿Cuál es el poder performativo de pedir la libertad o el final del racismo precisamente cuando aquel que –o el "nosotros" que– lo reclama ha sido radicalmente *des*legitimado para hacer tal reclamación, cuando el "nosotros" que hace esta petición reterritorializa el término respecto de su ejercicio dentro del discurso dominante, precisamente para oponerse a los efectos de la marginalización de ese grupo? Y una cuestión igualmente importante: ¿cuál es el poder performativo de apropiarse de aquellos mismos términos que han sido utilizados para humillarle a uno mismo, con el fin de agotar el término en su degradación o de reconducirlo a una afirmación desde esa degradación, manifestándose bajo el nombre de "queer" o revalorizando afirmativamente la categoría de "negro" o de "mujer"?

La cuestión es saber si el uso impropio del performativo puede ser capaz de producir el efecto de autoridad cuando no se recurre a una autorización previa; apropiarse indebidamente del performativo o expropiarlo quizás sería una buena oportunidad para mostrar las formas dominantes de autoridad y los procedimientos de exclusión que utilizan.

Si afirmamos que el lenguaje sólo puede actuar si está "respaldado" por el poder social existente, entonces debemos aportar una teoría de cómo este poder social "respalda" al lenguaje. Si el lenguaje sólo representa las condiciones institucionales que le dan su fuerza, ¿en qué consiste esa relación de "representación" que explica las instituciones que están representadas en el lenguaje? ¿No es acaso una relación de significación la relación mimética que tiene el lenguaje con las instituciones previas del poder social, es decir, el modo como el lenguaje llega a significar el poder social? Esta relación sólo puede explicarse por medio de una nueva teoría del lenguaje y de la significación.

Los performativos no sólo reflejan condiciones sociales previas, producen además un conjunto de efectos sociales, y aunque éstos no siempre son efecto del discurso "oficial", sin embargo influyen en el poder social no sólo regulando los cuerpos, sino también formándolos. Es más, las acciones del discurso performativo exceden y perturban los propios contextos autorizados de los cuales han surgido. Los performativos no siempre pueden ser vinculados al momento de su enunciación; en la fuerza que ejercen portan la huella mnémica del cuerpo. Sólo tenemos que recordar cómo se incorpora la historia cuando uno ha sido insultado con un nombre injurioso, cómo las palabras penetran en los miembros, modelan los gestos, te hacen doblar la espalda. Basta con recordar cómo la injuria basada en la raza o en el género vive y crece en –y como– la carne de quien la padece, y cómo estas injurias se acumulan a lo largo del tiempo, disimulan su historia, cobran un aspecto natural, configuran y limitan esa *doxa* que llamamos "realidad". En estas producciones corporales reside la historia sedimentada del performativo, el modo en que el uso sedimentado llega a formar, sin determinarlo, el sentido cultural del cuerpo, y cómo el cuerpo logra desorientar ese sentido cultural cuando expropia el sentido del discurso de su propia producción. La apropiación de esas normas para oponerse a sus efectos históricamente sedimentados constituye un momento subversivo en la historia, el momento que funda un futuro al romper con el pasado.

La performatividad tácita del poder

El performativo debe ser repensado no sólo como un acto que un usuario del lenguaje oficial utiliza con el fin de producir efectos que ya están autorizados, sino también como un ritual social, una de esas mismas "modalidades de prácticas [que] son potentes y difíciles de combatir precisamente porque son silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes". Cuando afirmamos que un insulto golpea como un mazo, queremos decir que nuestros cuerpos son heridos por ese habla. Y sin duda lo son, pero no del mismo modo que una herida puramente física. La herida física afecta a la psique, y la herida psíquica afecta a la *doxa* corporal, el conjunto de creencias vivido y registrado corporalmente que constituye la realidad social. El poder "constructivo" del performativo tácito consiste precisamente en su habilidad para establecer un sentido práctico del cuerpo, no sólo un sentido de lo que es el cuerpo, sino cómo puede o no negociar el espacio, su "localización" en términos de coordenadas culturales vigentes. El performativo no es un acto singular utilizado por un sujeto ya establecido, sino una de las formas potentes e insidiosas en que el sujeto es llamado a devenir un ser social desde lugares sociales difusos y es insertado en lo social por medio de un conjunto de difusas y poderosas interpelaciones. En este sentido, el performativo social es una parte crucial no sólo de la *formación* del sujeto, sino del subsiguiente cuestionamiento político y de la reformulación del sujeto mismo. El performativo no es sólo una práctica ritual: es uno de los rituales más influyentes en la formación y reformulación de los sujetos.

Creo que este punto es fundamental, porque inaugura la posibilidad de un acto de habla que sea un acto de insurrección. El argumento según el cual un acto de habla ejerce autoridad en la medida en que *ya* ha sido autorizado sugiere que los contextos que autorizan tales actos ya están establecidos, y que los actos de habla no sirven para transformar los contextos que los pueden o no autorizar. Si el discurso de odio es el tipo de acto que intenta silenciar aquel a quien se dirige, pero que podría revivir dentro del vocabulario de quien es silenciado como un usuario inesperado, entonces la respuesta al discurso de odio supone la "desoficialización" del performativo, su expropiación por medios no ordinarios. Dentro de la esfera política la performatividad puede funcionar como una forma de oponerse al poder hegemónico. Ese momento en el cual un acto de habla que no tiene una autorización previa sin embargo asume la autorización en el curso de su realización puede anticipar e instaurar contextos diferentes para su futura recepción[32].

Respecto al discurso político de la modernidad, podemos decir que sus términos básicos se ven contaminados y que usar tales términos equivale a invocar los contextos de opresión en los cuales se usaban anteriormente. Paul Gilroy señala, por ejemplo, que términos como "universalidad" han estado relacionados con la exclusión de las mujeres, de la gente de color, y que se han empleado con fuertes intereses de clase y coloniales. Y añade algo importante: las luchas contra estas mismas exclusiones terminan con una *reapropiación* de aquellos mismos términos de la modernidad con el fin de configurar un futuro diferente. Un término como "libertad" puede llegar a significar algo que nunca había significado antes, puede llegar a implicar intereses y sujetos que habían sido excluidos de su jurisdicción; "justicia" puede también llegar a implicar precisamente aquello que no estaba incluido en su descripción. "Igualdad" se ha convertido en un término cuyo alcance hubiera sido difícil, si no imposible, de predecir según sus antiguos significados.

Estas reapropiaciones ilustran la vulnerabilidad de tales términos mancillados ante una inocencia inesperada; estos términos no son una propiedad; asumen una vida y un propósito para los cuales nunca habían estado destinados. No deben ser considerados como meros bienes contaminados, demasiado ligados a la historia de la opresión, pero tampoco deben considerarse como si tuvieran un sentido puro que pudiera extraerse de sus diferentes usos en los contextos políticos. La tarea consiste en forzar los términos de la modernidad a que incorporen aquellos que habían sido excluidos tradicionalmente y en saber que esta incorporación puede no ser fácil; ello trastornaría y subvertiría la política que intentara tal empresa. Esto no significa una simple asimilación y acomodación a los términos existentes de aquello que ha sido excluido, sino más bien la admisión de un sentido de diferencia y potencialidad en la modernidad que establece en ese momento un futuro desconocido, el cual sólo puede producir inquietud en aquellos que quieren vigilar sus límites convencionales. Si puede haber una modernidad sin 'fundacionalismo' (y quizás esto es lo que significa la posmodernidad) entonces será una en la cual los términos clave de sus operaciones no estarán completamente garantizados a priori, una modernidad que asuma una forma futura para las políticas que no puede ser anticipada completamente: y ésta será una política de esperanza e inquietud, lo que Foucault llamaba "una política del malestar".

Estoy de acuerdo con la crítica que hace Bourdieu a algunas posiciones deconstructivistas que afirman que el acto de habla, en virtud de sus poderes internos, rompe con el contexto del cual emerge. Simplemente éste no es el caso, y para mí está claro, especialmente en los ejemplos del discurso de odio, que los contextos son deudores de ciertos actos de habla de un modo que es muy difícil cuestionar. Por otra parte, quiero insistir en que el acto de habla, en tanto que rito de una institución, implica que sus contextos nunca están determinados completamente a priori y que la posibilidad de que el acto de habla adopte un sentido no ordinario para funcionar en contextos a los que no pertenecía, es precisamente la promesa política del performativo, una promesa que coloca al performativo en el centro de una política de la hegemonía, una promesa que ofrece un futuro político impredecible para el pensamiento deconstructivo.

Sin embargo, la apertura de contextos desconocidos es una clara fuente de inquietud para algunos. El deseo de no tener un futuro abierto puede ser muy fuerte. Dentro del cálculo político es importante no subestimar la fuerza del deseo para reprimir el futuro. Responder a algunas preguntas se considera peligroso y esto es porque vivimos en una época donde el trabajo intelectual es infravalorado en la vida pública, y donde el anti-intelectualismo afecta a una parte sustancial del ambiente académico. Imaginen la situación que plantea uno de mis estudiantes, cuando lee un libro, y piensa que no puede contestar las preguntas que se plantean ahí, porque contestarlas es introducir una duda en sus convicciones políticas, e introducir una duda en sus convicciones políticas podría llevarle a la disolución de estas convicciones. En ese momento el miedo a pensar, el miedo a preguntar se convierte en una defensa moralista de la política, y el trabajo de la vida intelectual y el trabajo de la política se oponen. La política se convierte en algo que necesita de un cierto anti-intelectualismo. No querer replantearse la propia política, a partir de las preguntas que uno se hace, supone optar por el dogmatismo a expensas de la vida y del pensamiento.

Este dogmatismo aparece también en el esfuerzo para limitar el habla que injuria, excita, amenaza y ofende. Ya sea la censura de una forma particular de representación o la limitación del campo del discurso público, el esfuerzo de mantener las riendas del habla bloquea los impulsos políticos de explotar el habla misma por sus efectos subversivos. La oposición intelectual a preguntas que desestabilizan un sentido de la realidad corresponde a una posición académica mediocre.

Cuestionar un término, un término como "sujeto" o "universalidad", supone preguntar cómo funciona, qué implicaciones tiene, qué objetivos logra y qué alteraciones produce. La vida cambiante de este término no limita la posibilidad de su uso. Y, si un término se vuelve cuestionable, ¿significa esto que ya no puede ser utilizado, y que sólo podemos usar términos que *ya sabemos cómo dominar*? ¿Por qué se considera que plantear una pregunta sobre un término equivale a prohibir su uso? ¿Por qué a veces sentimos que si un término es desplazado de sus contextos previos y conocidos no podremos vivir, sobrevivir, usar el lenguaje, hablar por nosotros mismos? ¿Qué tipo de garantía procura este esfuerzo de remitir el acto de habla a su contexto originario y qué tipo de terror produce? ¿Significa esto que la forma habitual en que asumimos ciertos términos como, por ejemplo, "sujeto" y "universalidad", y el sentido en que "deben" asumirse es un sentido *moral* que adopta la forma de un imperativo y que, como algunas prohibiciones morales, supone una defensa contra aquello que más nos horroriza? ¿Acaso es que nos paraliza el miedo a un futuro desconocido de palabras que nos evitaría cuestionar los términos que necesitamos para vivir y que nos evitaría correr el riesgo de vivir precisamente con los términos que estamos cuestionando?

Comenzamos señalando que el discurso de odio pone en cuestión la supervivencia lingüística, que ser llamado por un nombre puede constituir el lugar de la injuria, y concluimos subrayando que este "llamar-por-un-nombre" puede significar el momento inicial para una movilización de oposición. El nombre por el que se le llama a uno te subordina y te capacita, produciendo una situación de agencia desde la ambivalencia, un conjunto de efectos que exceden las intenciones de la nominación. Asumir el nombre por el que a uno le llaman no supone simplemente una sumisión a una autoridad previa, dado que el nombre ha sido ya liberado de su contexto previo e incluido en un trabajo de autodefinición. La palabra que hiere se convierte en un instrumento de resistencia, en un despliegue que destruye el territorio anterior de sus operaciones. Este despliegue significa enunciar palabras sin una autorización previa y poner en riesgo la seguridad de la vida lingüística, el sentido del lugar que ocupa uno en el lenguaje, la palabra de uno justamente como uno la dice. Sin embargo, este peligro ya se produjo con el lenguaje injurioso cuando pone en cuestión la supervivencia lingüística de su destinatario. El habla subversiva es la respuesta necesaria al lenguaje injurioso, un peligro que se corre como respuesta al hecho de estar en peligro, una repetición en el lenguaje que es capaz de producir cambios.

Notas

1. Para una defensa de MacKinnon en este capítulo, véase Francis Ferguson, "Pornography: The Theory", en *Critical Inquiry*, verano de 1995.

2. Para una firme defensa de los "valores" de la Primera Enmienda en favor y en contra de la regulación del discurso de odio, véase Robert Post, "Racist Speech, Democracy and the First Amendment", en *Speaking Sex, Speaking Race*.
3. Sobre esta cuestión, estoy en deuda con las apreciaciones que aporta el importante trabajo sobre la censura de Richard Burt: "Uncensoring in detail", que fue presentado en el Getty Center en diciembre de 1995, así como con *Licensed by Authority: Ben Johnson and the Discourses of Censorship* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), y *The Administration of Aesthetics: Censorship, Political Criticism, and the Public Sphere*, ed. Richard Burt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).
4. Ellen Burt mantiene este argumento en "An Inmediate Taste for Truth": Censoring History in Baudelaire's 'Les Bijoux'", en *Censoring and Silencing*, ed. Robert Post (Nueva York: Oxford University Press).
5. Retomo brevemente esta cuestión en "The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess", en *Differences*, 2:2 (otoño de 1990).
6. Para una detallada y brillante discusión sobre la ley y la cláusula de "propensión", véase Janet E. Halley, "Achieving Military Discharge: the 1993 Revisions to Military Anti-Gay Policy" *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1996.
7. Para un análisis más completo sobre el discurso público, véase la obra de Robert Post "Racist Speech...".
8. Ésta es la distinción que Foucault establece en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* cuando intenta oponer el poder disciplinario del poder soberano. Foucault distingue entre el poder concebido como "represivo" y el poder como "productivo".
9. Esta formulación puede parecer un poco enrevesada, pero recuérdese que teóricos de la política, desde Aristóteles hasta Arendt, han afirmado que es en su calidad de seres *lingüísticos* como los seres humanos se convierten en seres políticos. Mis reflexiones son una prolongación de este argumento. Arendt cita la definición de Aristóteles del "hombre como un *zoon logon ekhon*", aquel para el que existe la posibilidad de "... una forma de vida en la cual el habla y sólo el habla tuvo sentido...", en *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), p. 27 [*La condición humana*]. Véanse las páginas 25 a 27 para la interpretación que hace Arendt de Aristóteles sobre el animal político como ser parlante.

10. Una elaboración más completa de esta perspectiva puede encontrarse en la ponencia sobre el "discurso delirante" escrita para el Departamento de Literatura Comparada en Berkeley: "On Pain of Speech: Fantasies of the First Order and the Literary Rant".
11. Charles Taylor, "To Follow a Rule...", en *Bourdieu: Critical Perspectives*, eds. Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 51.
12. Véase Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection* (Nueva York: Oxford University Press).
13. Vicki Schultz, "Women 'Before the Law'" en *Feminists Theorize the Political*, eds. Butler and Scott (Nueva York: Routledge, 1993).
14. Wendy Brown, "Freedom's Silences" en *Censorship and Silencing*, ed. Robert Post (Nueva York: Oxford University Press).
15. El 20 de julio de 1995 el Consejo Rector de la Universidad de California aprobó dos resoluciones, SP-1 y SP-2, que prohíben el uso de "la raza, la religión, el sexo, el color, la etnia o el origen nacional como criterios para la admisión en la universidad o en cualquier programa de estudios", así como en el trabajo y en las contrataciones hechas por la universidad.

    En la sección 4 de este documento los rectores puntualizaban que podrían hacer excepciones en el caso de aquellas personas que hubieran superado heroicamente la adversidad: "Se tendrá en consideración a aquellas personas que, a pesar de haber sufrido penuria económica o en su entorno social (como un hogar disfuncional o violento, o un barrio con influencias antisociales o dañinas), han demostrado tener una voluntad y una determinación en superar los obstáculos que son suficientes para garantizar la confianza...".
16. Wendy Brown, "Freedom's Silences".
17. El término de Lacan es "forclusión" y es introducido como traducción al francés y al castellano del término de Freud "Verwerfung". En el *Diccionario de psicoanálisis*, Jean Laplanche y

J.-B. Pontalis definen la "forclusión" como un rechazo primordial de aquello que permanece fuera del universo simbólico del sujeto. Esta definición utiliza un sentido específico de "fuera" que, sin embargo, es cercana a la noción de "afuera constitutivo" utilizado por Jacques Derrida. Este "afuera" es el límite definitorio o la exterioridad de un universo simbólico dado, y que, si fuera incluido dentro de este universo, destruiría su integridad y coherencia. En otras palabras, aquello que es dejado fuera o repudiado del universo simbólico en cuestión es precisamente lo que mantiene unido ese universo *por medio de su exclusión*.

Laplanche y Pontalis explican que lo forcluido debe distinguirse de lo reprimido (*refoulement* en francés, y *Verdrängung* en alemán). Lo forcluido no se integra en el inconsciente del sujeto; no puede ser recordado o rememorado y llevado a la conciencia. No pertenece al campo de la neurosis, sino al de la psicosis; en realidad, su entrada en el universo simbólico amenazaría con la psicosis, lo que significa que su exclusión garantiza la coherencia simbólica. Freud hace referencia a la "Verwerfung" en relación con el miedo a la castración en los "Tres ensayos para una teoría sexual" (*Obras Completas*, p. 1170) y en "Historia de una neurosis infantil" (*Obras Completas*, p. 1941). Mientras que Freud ocasionalmente intenta definir una forma de represión que corresponda con la psicosis, Lacan introduce la "forclusión" para especificar esta forma de represión.

18. Aquí sigo el ejemplo del influyente ensayo pionero de Derrida, "La escritura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *Escritura y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989a, pp. 383-401.
19. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press., 1991a) pp. 137-162 ["Lenguaje y poder simbólico", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*].
20. Véase Gayatri Chakravorty Spivak, "In a Word. Interview with Ellen Rooney", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, n.º 2 (verano de 1989), pp. 124-156.
21. La noción de *habitus* de Bourdieu puede verse como una reformulación de la noción althusseriana de ideología. Althusser señala que la ideología constituye la "evidencia" del sujeto, pero que esta evidencia es el efecto de un *dispositivo*. El mismo término reaparece en Bourdieu para describir la manera en que un *habitus* genera ciertas creencias. Para Bourdieu, las disposiciones son generativas e intercambiables. Nótese el germen de esta última reapropiación en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* de Althusser:

   > Una persona cree en Dios, o en el deber, o en la justicia, etc. Esta creencia proviene (en todo el mundo; es decir, en todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de las ideas del mencionado individuo, por tanto, de él mismo como sujeto que tiene una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. Mediando lo cual, es decir, mediando el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en operaciones (un sujeto dotado de una conciencia donde forma o reconoce libremente ideas en las que cree), el comportamiento (material) del mencionado sujeto se deduce naturalmente. Citado en Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid 1991b.

22. Véase la introducción del editor, *Language and Symbolic Power*, 1991a, p. 13.
23. *El sentido práctico*, 1991b, p. 77.
24. Bourdieu afirma, en clara referencia a los argumentos de Henri Bergson en *Materia y memoria*, que el cuerpo actúa como un depósito de toda su historia. Bourdieu escribe: "El *habitus* –la historia incorporada, internalizada como una segunda naturaleza y después tan olvidada como la historia– es la presencia activa de todo el pasado, del cual es el producto" (1991a: 56). La metáfora del cuerpo como "depositario" o "depósito" nos recuerda a Bergson (y a la discusión de Platón sobre la *chora*, ese famoso receptáculo del *Timeo*). Pero el presupuesto de que la memoria en su totalidad está preservada o es "actuada" en el presente caracteriza la dimensión temporal de la materialidad del cuerpo en Bergson: "[...] la memoria, con la totalidad de nuestro pasa-

do, presiona continuamente hacia delante, como para insertar la mayor parte posible de sí misma en nuestra actividad actual". Anteriormente, en *Materia y memoria*, escribe: "Más que la memoria, es el hábito lo que pone en acto nuestra experiencia pasada pero no reclama su imagen" (Altaya, Barcelona, 1994).

25. *El sentido práctico*, 1991b, p. 77.
26. Ibíd., p. 62.
27. Ibíd., p. 65.
28. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Altaya, Barcelona, 1999, p. 178.
29. Para ver un interesante y brillante análisis de las paradojas que genera la teoría de Bourdieu de la "inclinación" y "motivación", véase Theodore Richard Schatzki, "Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of practice", *Inquiry*, 30 (marzo de 1987), pp. 113-135.
30. Bourdieu también afirma que esta magia debe ser entendida como el poder para producir un reconocimiento colectivo de la autoridad del performativo, y que el performativo no puede tener éxito sin este reconocimiento colectivo: "No debemos olvidar nunca que el lenguaje es sin ninguna duda el principal soporte del sueño de un poder absoluto, en virtud de su capacidad infinita de generación (en el sentido kantiano) que deriva de su poder para producir existencia, produciendo la representación de existencia que es reconocida colectivamente y realizada así (1991a: 42).
31. Encontramos una discusión interesante sobre la promesa fantasmática del performativo en Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992.
32. Aquí se ve claramente que la noción de Derrida del performativo como un acto de habla que puede romper con contextos anteriores para permanecer como performativo, esto es, regido por un código iterable, supone un importante contrapunto a la teoría social funcionalista. Vemos también que el sentido social específico de la iterabilidad derridiana en el contexto de esta discusión sobre la expropiación y la resignificación.

Bibliografía

Althusser, L., "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy,* tr. Ben Brewster, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1971. ["Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1997.]

Arendt, H., *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, 1985. [*La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998.]

Austin, J. L., *How to Do Things With Words,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994. [*Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1998.]

Balibar, E., "El racismo como universalismo", en *Raza, nación y clase,* Instituto de Estudios Políticos para América Latina, Madrid, 1991.

Bergson, H., *Materia y memoria*, Altaya, Barcelona, 1994.

Bersani, L., *Homos*, El Manantial, Buenos Aires, 2000.

Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power,* ed. John B. Thompson, tr. Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991a. ["Lenguaje y poder simbólico", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1999.]

— *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991b.

Brown, W., *States of Injury*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1995.

Burt, R.: *Licensed by Authority: Ben Johnson and the Discourses of Censorship*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

— *The Administration of Aesthetics: Censorship, Political Criticism, and the Public Sphere*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Butler, J. "The Force of fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess", en *Differences*, 2:2, otoño de 1990.

— *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid, 2001a.

— *El género en disputa*, Paidós, México, 2001b.

— *Cuerpos que importan*, Paidós, Barcelona, 2002.

Calhoun, C.; LiPuma, E., y Postone, M. (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Cavell, S., *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

— "What Did Derrida Want of Austin?", en *Philosophical Passages: The Bucknell Lectures in Literary Theory*, Cambridge, UK, Basil Blackwell, 1995.

Cornell, D., *The Imaginary Domain,* Nueva York, Routledge, 1995.

Cover, R. M., *Derecho, narración y violencia*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Derrida, J., *Escritura y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989a.

— *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989b.

Felman, S., *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, tr. Catherine Porter, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

Felman, S. y Dori Laub, M. D., *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York, Routledge, 1992.

Ferguson, F., "Pornography: The Theory", en *Critical Inquiry*, Chicago University Press, verano de 1995.

Fiss, O., *La ironía de la libertad de expresión: un análisis de usos y abusos de un derecho fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Foucault, M., *Historia de la sexualidad* (3 vols.), Siglo XXI, México, 1977.

— "Politics and the Study of Discourse", en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

— *Genealogía del racismo,* La Piqueta, Madrid, 1992.

Frege, G., "Sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1984.

Freud, S., "Introducción al narcisismo", *Obras Completas*, vol. 1, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.

— *Tótem y tabú,* Alianza, Madrid, 1975a.

— *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1975b.

— "El mecanismo paranoico", *Paranoia y neurosis obsesiva,* Alianza, Madrid, 1984.

Gadamer, H. G., *Verdad y método,* en *Obras completas*, Sígueme, Salamanca, 2002.

Gates, H. L. Jr., "An Album is Judged Obscene; Rap, Slick, Violent, Nasty and, Maybe Helpful", en *The New York Times*, 17 de junio de 1990.

Gates, H. L. Jr. *et ál.* (eds.), *Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties*, Nueva York, Nueva York UP, 1994.

Greeawalt, K., *Fighting Words: Individual, Communities, and Liberties of Speech*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987. [*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.]

Halley, J. E., "Achieving Military Discharge: the 1993 Revisions to Military Anti-Gay Policy", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1996.

Hartman, S. V., *Scenes of Subjection*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Tecnos, Madrid, 2001.

Hjort, M. (ed.), *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

Laclau, E., y Mouffe Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

Langton, R., "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, n.º 4, otoño de 1993.

Laplanche, J., y Pontalis, J.-B., *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1996.

Lewis, D. K., *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

MacKinnon, C., *Only Words*, Harvard Univ. Press, 1996.

Matsuda, M. *et al.*, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment (New Perspectives on Law, Culture, and Society)*, Boulder, Westview Press, 1993.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Altaya, Barcelona, 1999.

Morrison, T., *The Nobel Lecture in Literature, 1993*, Nueva York, Knopf, 1994.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972.

Owens, C., *Beyond Recognition: Representation, Power and Culture*, ed. Scott Bryson, Berkeley, University of California Press, 1992.

Post, R., "Recuperating First Amendment Doctrine", en *Stanford Law Review*, vol. 47, n.º 6, julio de 1995.

— (ed.) *Censoring and Silencing*, Nueva York, Oxford University Press.

Rose, T., *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Hanover, NH, New England University Press, 1994.

Scarry, E., *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.

Schultz, V., "Women 'Before the Law'", en *Feminists Theorize the Political*, eds. Butler y Scott, Nueva York, Routledge, 1993.

Scott, J. W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of "Man"*, Cambridge, Harvard University Press.

Schatzki, T. R., "Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of practice", *Inquiry*, 30, marzo de 1987.

Shapiro, M. J., *Language and Politics*, Nueva York, New York University Press, 1984.

Spivak, G. C., "In a Word. Interview with Ellen Rooney", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, n.º 2, verano de 1989.

Taylor, Ch., "To Follow a Rule", en *Bourdieu: Critical Perspectives*, eds. Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Thomas, K., "The Eclipse of Reason: A Rethorical Reading of 'Bowers v. Hardwick", 79 *Virginia Law Review*, 1805-1832, octubre de 1993.

Williams, P., *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992.

Judith Butler, una de las principales inspiradoras de la Teoría Queer, nos hace replantearnos en esta obra clave nuestras ideas convencionales sobre el poder del lenguaje. Si hablar es actuar, ¿qué consecuencias se derivan de ello? Butler se enfrenta a los problemas más espinosos de la actualidad referentes a la relación entre hablar y actuar, problemas como el discurso racista, la pornografía y la política del ejército, que convierte una declaración de homosexualidad en un acto punible.

A través de una lectura original de Lacan, Althusser, Austin y Derrida, la autora realiza una apasionante reflexión sobre los límites del sujeto, la función del lenguaje en la constitución de la subjetividad y su articulación con el poder. Asimismo, Butler pone de relieve el estatuto performativo –y no solamente descriptivo– de las enunciaciones de sexo y de género. Expresiones como "maricón" o "bollera" deben considerarse, según esta nueva perspectiva, como invocaciones ritualizadas que producen posiciones de identidad.

Judith Butler es Catedrática en el Departamento de Retórica y Literatura Comparada de la Universidad de California, Berkeley. Es autora de los libros *El género en disputa*, *Cuerpos que importan*, *Mecanismos psíquicos del poder*, y *El grito de Antígona*.





